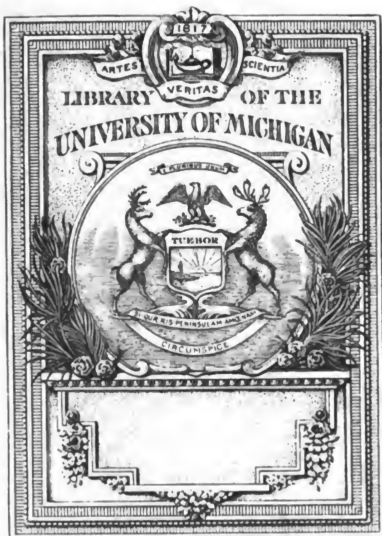
Das lebendige All

Bruno Wille


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Das lebendige All

Idealistische Weltanschauung
auf naturwissenschaftlicher Grundlage
im Sinne Fechners

Von

Dr. Bruno Wille

Drittes Tausend



Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voß
1905

Das lebendige All

Idealistische Weltanschauung
auf naturwissenschaftlicher Grundlage
im Sinne Fechners

Von

Dr. **Bruno Wille**

Drittes Tausend



Hamburg und Leipzig
Verlag von Leopold Voß
1905

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

---

1. Innerliche Kultur.

Auf einer Wanderung durch die Neckarlandschaft fand ich in einem Waldgrunde eine Grube nebst Mauer- und Balkenresten. Ich vernahm, hier habe vor Zeiten ein Eremit gehaust. Dieser Mensch — so bedachte ich — hatte sich damals von einer Lebensweise, die man gewöhnlich „Kultur" nennt, völlig losgesagt und zu einer Verachtung aller Äußerlichkeit bekehrt, so daß er nicht mehr nach Geld und Gut, Geselligkeit und Ehre, nach behaglicher Wohnung, feiner Kleidung und sinnlichem Vergnügen trachtete, sondern wesentlich nach dem Heile seines innerlichen Lebens, wie er es verstand. Seltsam! Ganz spärlich sind heutzutage solche nach Innen gekehrte Naturen, und verständnislos steht ihnen der moderne Massenmensch gegenüber.

Welch ein Gegensatz zwischen einem Großstädter und etwa einem indischen Einsiedler! Der Großstädter hat sein Leben abhängig gemacht von einer verwickelten Menge äußerer Dinge und Einrichtungen, von vermeintlichen Bequemlichkeiten, von Mode und Luxus. Je zivilisierter er sich dünkt, desto unfähiger ist er gewöhnlich, ohne Sprungfederbett seine Nachtruhe zu finden, desto dringlicher bedarf er des Odols und der Pomade, desto unwürdiger und haltloser kommt er sich vor, falls ein boshafter Zufall es fügt, daß er ohne gewisse repräsentative Toilettestücke die „gute Gesellschaft" aufsucht, z. B. seine Handschuhe vergessen hat, oder ohne Hemdenkragen auf die Straße gerät. Bei einem Generalstreik der Arbeiter in Genua erlebte ich, daß der moderne Reisende hilflos wie ein kleines Kind da-

steht, sobald die Eisenbahn und Straßenbahn, die öffentliche Beleuchtung und das gewohnte Dienstpersonal plötzlich versagt. Schier unzertrennlich ist der zivilisierte Europäer eben verwachsen mit seinem Kulturrüstzeug, mit Bahnen und Drähten, Behörden und Banken, Hôtels und Restaurants, Droschken und Bediensteten. Für den buddhistischen Mönch indessen ist solche Weltlichkeit nichts als der Kultus eines Wahns, der den Menschen von wahrer Freiheit ablenkt. In einer Sammlung buddhistischer Lieder heißt es:

„Im Waldesschatten voller Duft,
In kühler Höhle felsenhart,
Da will ich baden quellenkalt,
Da will ich wandeln ganz allein.
Einsam zufrieden, ohne Freund,
Vom großen Walde nur begrüßt,
Sehn' ich mich nach der Seelenruh',
Wo alles Wähnen ist versiegt."

Indem ich auf den Eremiten hinweise, will ich nicht die Weltflucht preisen. Aber die moderne Kultur halte ich keineswegs für eine Heilswahrheit, vielmehr für einseitig und ergänzungsbedürftig. Es ist eine vorwiegend äußerliche Kultur. Ihr gegenüber betone ich die innerliche. Diese beiden Charaktere entsprechen den beiden Grundformen unseres Lebens: Wir sind einerseits Körperwesen und erleben andererseits eine geistige Welt. Interessiert uns mehr die Sinnfälligkeit, so richtet sich unser Trachten nach Außen, auf die Objekte; im andern Falle nach Innen, ins Reich des Subjektiven. Auf der einen Seite gewinnen wir Bewältigung der Masse, Erfindungen, staatliche und wirtschaftliche Erfolge, sinnlichen Genuß und Komfort. Besonders viel in dieser Richtung hat das neunzehnte Jahrhundert geleistet, es hat die Maschine, die Naturforschung und Naturbeherrschung, das Militär, den Verkehr, die realistische Bildung, das politische Leben großartig entwickelt, hat das eiserne Ringen der Staaten um Macht, den bürgerlichen Reichtum und den Zentralismus im Volksleben groß gezogen, die Riesenstadt, die

machtvolle Industrie, sowie erstaunlich verwickelte und zuverlässige Organisationen der Arbeit, des Verkehrs und des geselligen Vergnügens geschaffen. Was uns jedoch fehlt, ist Verinnerlichung, subjektive Kultur, das stille, tiefe Glück innerer Harmonie. Es liegt mir durchaus fern, das christliche oder buddhistische Büßertum neu erwecken zu wollen. Einen Irrweg sehe ich in der Abtötung des Fleisches. Nicht die Sinnlichkeit abzustreifen gilt es, sondern sie zu veredeln; und wenn Menschen nach Selbstbeherrschung streben, so ist das gewiß ein erhabenes Ziel, nur sollten sie alle unfruchtbare Askese durch praktische Liebesdienste an der bedürftigen Menschheit ablösen. Ich verwerfe die mönchische Gebetsvirtuosität, den jesuitischen Kadavergehorsam, die pfäffische Tyrannei und Volksverblödung. Indessen erkenne ich an, daß Zeiten, die jenes Eremitentum ausbildeten, vor unserer Gegenwart etwas voraus hatten, die Schätzung innerer Kultur. Man empfand und beherzigte damals eine Weisheit, die unser passionierter Großstädter kaum mehr spürt, — daß nämlich nicht draußen, sondern im Gemüt der Sinn des Lebens erobert und das Reich der Freiheit, Vollkommenheit und Seligkeit erschlossen wird.

Gleichwohl darf man sagen, daß diese Weisheit in der modernen Zeit nicht ganz verloren gegangen ist, vielmehr aufs Neue keimt und sich entfaltet. Aus dem Getümmel der Straßen, aus dem Tosen der Maschinen und dem Geschwätz der Restaurants hört manches Ohr die Frage raunen: „Soll das nun immer so weiter gehen? Wohin zielt unsere Kultur? Wozu all dies Getriebe? Welchen Sinn hat es? Verfolgt mein Menschenleben und das Weltall überhaupt einen Sinn? Oder ist es ein großer Unsinn?"

Je mehr Millionen und je mehr Macht die modernen Großen anhäufen, desto deutlicher müssen sie empfinden, daß ihr Glück hierdurch nicht gesteigert wird, daß ein Riesenvermögen vielmehr die Tendenz hat, seinen Eigentümer ähnlich dem Rädchen einer Maschine zu versklaven, während zugleich Übersättigung

die käuflichen Genüsse abstumpft. Was aber die Armen betrifft, die zehn bis vierzehn Stunden Tag ein Tag aus schwer und einförmig arbeiten müssen, ohne Anteil an den höhern Gütern und feineren Genüssen zu erlangen, ohne vor Arbeitslosigkeit und bitterer Not gesichert zu sein, so erwacht in ihnen immer lebhafter das Bewußtsein, daß eine Kultur unsinnig ist, die dem Proletariate hauptsächlich die Rolle zuweist, als Dünger von den Gewächsen des sozialen Treibhauses verbraucht zu werden, so daß die Menschenwürde im Verbrauchten nichts mehr gilt. Der Mittelstand fühlt sich nun freilich verhältnismäßig wohl; er ist genußfähig, gebildet und hoffnungsvoll. Doch ihn stachelt die Furcht vor der Armut und die Begierde nach Reichtum, so daß er selten innere Harmonie findet. So pendelt er zwischen den beiden Extremen unserer Gesellschaft; sinkt er in der sozialen Stufenordnung, so verliert sein Leben in seinen Augen an Wert; steigt er, so wird er doch gewöhnlich nicht befriedigt, da er immer noch höhere Stufen über sich sieht und schließlich dem schon erwähnten Zustande der Blasiertheit und Unfreiheit verfällt. Scylla hier, Charybdis dort. Die Mittelstraße des wohlhabenden Privatmannes aber ist gepflastert mit Langweiligkeit und Philistertum, zuweilen auch noch mit dem beschämenden Bewußtsein, ein unproduktiver Verzehrer zu sein.

Doch gleichviel welchen sozialen Posten wir einnehmen, jeder von uns, der nicht gedankenlos in den Tag hinein lebt, findet einmal eine Stunde innerer Einkehr, vielleicht in schlafloser Nacht, oder in gefährlicher Krankheit, oder am Sarge eines lieben Menschen, und dann gesteht er sich wohl: „Da müht man sich in rastloser Arbeit, da sorgt man, hofft man, begehrt man, da hascht man nach Genuß und wird so oft schmerzlich enttäuscht; da schwärmt man von Wahrheit, Schönheit, Freiheit, Recht und weiß doch nicht, ob solche Ideale mehr als närrische Illusionen sind; da hört man allerlei Lehren über den Wert des Lebens und über das Verhältnis des Einzelnen zum Weltall, doch man weiß nicht, auf welche von diesen Lehren man

sich verlassen darf; da grübelt man nun selber und schwankt in tausend Zweifeln und Unbegreiflichkeiten; und während man sich so quält, einen Sinn in dies verworrene Dasein zu bringen, verrinnt die Zeit, man wird älter, Gefahren lauern ringsum und brechen tückisch hervor, das Herz verliert seine kindliche Frische und Unschuld, zuweilen bleibt ihm nur die Wahl zwischen Verzichten und Verzweifeln; endlich bläst der Tod unser Lichtlein aus, und im Grabe werden wir Staub, während droben die laute Welt in ihrem Lebenstaumel uns vergißt. Welchen Sinn hat das alles? Urgrund, der du mich geschaffen, der du mich ausgestattet hast mit Vernunft und heiliger Sehnsucht, hilf mir das bange Rätsel lösen, verbreite Licht über die Zusammenhänge des Weltalls, daß ich es anschaue und daß ich sehe, wie ich dem Ganzen eingeordnet bin!" Mit solcher Grübelei verbindet sich wohl eine Sehnsucht, wie sie Goethe in seinem Nachtliede des ruhelosen Wanderers ausspricht:

„Der du von dem Himmel bist,
Alles Leid und Schmerzen stillest,
Den, der doppelt elend ist,
Doppelt mit Erquickung füllest,
Ach ich bin des Treibens müde!
Was soll all der Schmerz und Lust?
Süßer Friede,
Komm, ach komm in meine Brust!"

Vielleicht suchen wir den süßen Frieden in jener Religion die sich für die Pförtnerin des Himmels ausgibt. Doch wir finden ihn bei ihr schwerlich, falls wir uns nicht dazu entschließen, unsern Verstand, bedeutende Errungenschaften der Forschung und unsere moralische Selbstbestimmung unter die Autorität der Glaubenssätze zu beugen. Können wir das nicht und halten wir die Freiheit unserer Überzeugung hoch, so müssen wir die kirchlichen Dogmen mit ungläubigem Kopfschütteln beantworten. Denn beispielsweise verträgt sich das Dogma von dem äußerlichen, überweltlichen Gotte, dem Schöpfer, Erhalter und Beherrscher des Weltalls nicht mit unserer Wissenschaft von

der Erhaltung der Energie und von den Gesetzen, die unzertrennlich zum Wesen der Natur gehören. Die Lehre vom Sündenfall widerspricht der Behauptung, daß der Schöpfer der Menschheit allwissend, allmächtig und allgütig sei. Und vollends die Lehre, daß wir Menschenkinder die schlechte Veranlagung Adams und Evas, die doch eigentlich ihrem Schöpfer zuzuschreiben ist, unvermeidlich ererben, um hinterher — nicht etwa Entschuldigung und Entschädigung, sondern Strafe, vielleicht gar ewige Höllenqual zu finden. Gegen eine solche Theologie lehnt sich sogar ein Gemüt auf, das so milde und versöhnlich ist, wie unser Fechner; denn er sagt: „An eine Verderbnis des ganzen Menschengeschlechts, ja der ganzen Natur als Folge von Adams Apfelbiß, an einen Gott, welcher des Kreuzestodes seines Sohnes bedurfte, um sich wegen der Schuld der von ihm selbst mit sündigen Trieben geschaffenen Menschen versöhnt zu finden, an eine ewige Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, welche über zeitliche Sünden und mangelnde Gläubigkeit ewige Höllenstrafen verhängt, und an wie Vieles noch läßt sich nicht ewig glauben; der Orthodoxe täusche sich doch nicht." Die logischen und moralischen Mängel der hergebrachten Glaubensreligion haben viele Selbstdenker mit einem solchen Widerwillen erfüllt, daß sie von Religion überhaupt nichts mehr wissen wollen und der Ansicht huldigen, ein ehrlicher Freigeist müsse religionslos sein. Ich mag mit dieser Richtung nicht rechten, weil der Streit zunächst auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufen würde. Was bedeutet das Wort „Religion"? Mit der Antwort auf diese Frage ist zugleich unsere Stellung zur Religion präzisiert. Meint man mit dem Worte „Religion" nichts als Aberglauben, ein Erbteil aus rückständigen Kulturen, so lehnt man natürlich alle Religion ab und läßt sie allenfalls nur noch als Bändigungs- und Trostmittel für die rohe Volksmasse gelten. Indessen kann man etwas ganz anderes unter Religion verstehen. Für mich — und die Religionsforscher werden mir vielfach beistimmen — ist Religion eine Deutung der Welt und des Menschenlebens, welche jene

Frage innerlich veranlagter Persönlichkeiten zu lösen sucht: „Welchen Sinn hat das Ganze, und was soll ich darin?" Alle Religionen der verschiedenen Zeiten und Völker haben eine Antwort hierauf versucht, und zwar vom Standpunkte ihres jeweiligen Ideenkreises; sie haben dabei nicht bloß ihr Gemütsleben, ihre sittlichen und poetischen Vorstellungen berücksichtigt, sondern auch ihre Wissenschaft und Vernunft, oder doch was sie für Wissenschaft und Vernunft hielten. Wenn wir Kinder der Neuzeit die alten Glaubensreligionen vernunftwidrig, wissenschaftsfeindlich und sittlich rückständig nennen, so hat dies Urteil nur insofern Berechtigung, als unsere Wissenschaft, Vernunft und Sittlichkeit eben eine andere, vielfach gewiß eine höhere Stufe einnimmt, als jene Bildung, die sich in den alten Glaubensreligionen ausgedrückt hat. Mag die Religion mit einer bestimmten Wissenschaft in Fehde liegen, so schließt sie doch keineswegs die Wissenschaft überhaupt aus. Im Gegenteil; jede wahrhaft lebendige Religion wird mächtige Wurzeln in das aktuelle Kulturleben ihrer Zeit erstrecken, Kraft daraus zu saugen; und wenn eine Religion sich scheu und grollend von neuer Wissenschaft abkehrt, so verrät sie hierdurch, daß sie veraltet ist und nur noch durch äußerliche Mittel sich eine Weile behaupten kann. In dieser Verfassung befindet sich die Glaubenslehre der Kirche heutzutage; und das sollte Berücksichtigung finden, sowohl bei denen, die dem Volke die alte Religion erhalten möchten, als auch bei den religiösen Neuerern.

Wie die eigentümliche Leistung der Religion — die Deutung des Weltsinnes — nicht *ohne* Wissenschaft zustande kommt, so auch nicht durch *bloße* Wissenschaft. Was ich „bloße Wissenschaft" nenne, sind Kenntnisse, die von keiner andern Erlebnisform, als vom Verstande, erfaßt und geordnet worden sind und in „Fächern", ohne lebendige Verbindung, nebeneinander liegen. Weltanschauung ist mit solcher Einseitigkeit und Zerfahrenheit unverträglich. Allumfassend muß Weltanschauung sein. Und zwar nicht bloß hinsichtlich des Objekts, auf das sie sich erstreckt, sondern auch hinsichtlich des Subjekts. Allumfassend die

Welt anschauen heißt, sie als ganzer Mensch erleben, mit allen Formen unseres Bewußtseins und zugleich einheitlich. Wenn wir Goethe als ein Ideal allseitig und harmonisch entwickelten Menschentums verehren — wie Napoleon von ihm sagte: „Das ist ein Mensch" — so dürfen wir auch wohl Goethes Art, die Welt anzuschauen, zum Muster nehmen. Seine sinnliche Anschauung ergänzte er durch die innerliche; und nicht bloß verständig, sondern zugleich mit Künstlerphantasie, als Gemüt und als Charakter erlebte er die Welt; den Stoffreichtum, den sie ihm bot, vergalt er durch Reichtum der Verinnerlichung. „Im Innern ist ein Universum auch." ... Stets Vollmensch, fühlte Goethe lebhaft, wie eine bloß äußerliche und verständige Betrachtung das Leben eng und arm macht. Solche verödende Wirkung warf er dem materialistischen „Système de la nature" vor. In seiner Lebensgeschichte erzählt er von dem tristen Eindruck, den diese Verkehrung des lebendigen poesievollen Kosmos in einen toten, öden Mechanismus auf sein Gemüt ausübte. „So grau, so cimmerisch, so totenhaft" kam ihm das Buch vor, „die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt." An die Stelle der „geschmückten großen Welt" setzte es eine „Materie, von Ewigkeit her bewegt", und aus der „Bewegung rechts und links und nach allen Seiten" glaubte es die „unendlichen Phänomene des Daseins" ableiten zu können. Nachdem es „einige allgemeine Begriffe hingepfahlt", möchte es dasjenige, was höher als die Natur oder als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur verwandeln". „Wenn wir von den Enzyklopädisten reden hören oder einen Band ihres ungeheuren Werkes aufschlagen, so war es uns zu Mute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln, vor allem Aug' und Sinne verwirrenden Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das mannigfaltigste ineinander greifenden Anstalt, in Betrachtung dessen, was alles

dazu gehört, um ein Stück Tuch zu verfertigen, sich den eigenen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt."

Der Grund, weswegen die einseitig äußerliche und verständige Betrachtung uns das frische Leben verleiden kann, ist der Umstand, daß sie unserm Leben einen Raub antut, indem sie seine Blumen verwüstet, nämlich seine Beziehungen zum Gemüte und zur Phantasie. Das idealistische Herz muß unter der Tyrannei des Verstandes entweder entsagend verkümmern oder zu einer Rebellion getrieben werden, die unsere Persönlichkeit mit sich selber uneins macht, so daß wir vor Zerrissenheit und Gebrochenheit nicht zu vollem Heile und voller Kraft gelangen. Diese trübe Seelenverfassung grassiert heutzutage, weil unsere Kultur sich noch keine Weltanschauung angeeignet hat, in der Kopf und Herz, Wissenschaft und Gemüt, harmonisch wie in einer guten Ehe vermählt sind. Mit der Äußerlichkeit und Oberflächlichkeit unserer Kultur hängt eine falsche Schätzung fachmännischer Spezialisierung zusammen, die vermeintlich das Goethewort beherzigt: „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister", in Wahrheit aber nicht Beschränkung, sondern Beschränktheit groß zieht. Das ist eine Fachsimpelei, die unsere Lebensgebiete nicht als innerlich verbundene Zusammengehörigkeiten, sondern als Schubfächer mit starren Grenzen betrachtet. Unsere widerspruchsvolle Kultur läßt den Theologen vor Schülern und Studenten feierlich behaupten, Wasser könne durch priesterliche Weihe in Blut verwandelt werden, einem Kandidaten der Chemie aber, der diese Behauptung in seiner Fachprüfung beherzigen wollte, würde sie das Diplom verweigern.

Ihrer Logik rühmt sich unsere Kultur. Doch sie beherzigt sehr wenig jene tiefere Logik, die ich den Logos der Persönlichkeit nennen möchte. Das griechische Wort „Logos", das zu Beginn des Johannesevangeliums eine Rolle spielt („Im Anfang war der Logos"), bedeutet weit mehr als „Wort" (wie Luther übersetzt). Logos ist die Logik der Weltentwicklung, der schöpferische Sinn des Lebens. Wenn das Weltall nicht sinnlos ist,

wenn es einen kosmischen Sinn gibt, so muß er sich auch in dem bedeutsamen Gliede des Weltalls betätigen, das wir als unsere Persönlichkeit erleben. Eine unsinnige Verfassung, der Fluch der Konfusion wäre unserer Persönlichkeit zugefügt, wenn sie notwendig mit sich selbst zerfallen bliebe, wenn Kopf und Herz, Realismus und Idealismus unverträglich nebeneinander hergehen müßten. Indem ich der Persönlichkeit empfehle, wenigstens hypothetisch einen Weltsinn gelten zu lassen und den Logos als ihren Lebensgrund zu betrachten, möchte ich sie zur Widerspruchslosigkeit, zur Übereinstimmung mit sich selbst anleiten, zur Harmonie von Verstand und Gemüt.

Was Goethe an dem materialistisch-mechanistischen Système de la nature aussetzt, die einseitig sinnliche und verständige Betrachtungsweise, die den anderen Kräften unserer Persönlichkeit einen Dämpfer aufsetzt, ist ein charakteristischer Zug der äußerlichen Kultur. Sinnlichkeit und Verständigkeit bilden jene Oberfläche des Erlebens, bei der es die äußerliche Kultur gern bewenden läßt. Wer hingegen, wie Goethe, den Standpunkt des Künstlers, des fühlenden und wollenden Gemüts zur Geltung bringt, reagiert mit seiner Tiefe und sucht innerliche Kultur. Daher ruft Goethe der bloß physischen und verständigen Betrachtung, die sich auf die äußere „Schale“ der Natur beschränkt, anzüglich zu:

„Ins Innere der Natur“ —
O du Philister! —
„Dringt kein erschaffner Geist.“
Mich und Geschwister
Mögt ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern;
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
Die äußere Schale weist!“
Das hör ich sechzig Jahre wiederholen,
Ich fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend tausendmale:

Alles gibt sie reichlich und gern;
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male;
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist."

Wenn nun auch die Kleinmütigen entgegnen:

„Wir kennen dich, du Schalk,
Du machst nur Possen;
Vor unsrer Nase doch
Ist viel verschlossen," —

so bleibt Goethe doch seinem Evangelium getreu, indem er — ähnlich wie Schopenhauer — geltend macht:

„Ihr folget falscher Spur.
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?"

Das kernhafte, tiefinnerliche Erlebnis, die Art wie unser Herz mit seinem Idealismus das sinnliche Wahrnehmen und verständige Erfassen der Dinge begleitet und zur Einheit ergänzt, ist das eigentümlich Religiöse an aller Weltanschauung. Und weil es sich hier um eine kernhafte Tätigkeit handelt — eben deshalb ist alle echte Religiosität und alle erlebte Weltanschauung etwas so Persönliches, daß man sagen darf: So viel Köpfe, so viel Religionen und Weltanschauungen; wo aber Religion und Weltanschauung als Gemeinschaftsbewegung auftritt, wird sie meist zur oberflächlichen Form ausgeprägt, sei es nun zu einer Moral, sei es zu einem Dogmen- und Zeremoniendienst, sei es auch zu einem politisch-sozialen System. Wir haben es dann mit veräußerlichter Kultur zu tun, die unfähig ist, das zu leisten, wonach der Schatzgräber innerlicher Kultur verlangt — ich meine lebendige, aus der Persönlichkeit gezeugte, daher überzeugende Deutung des Weltsinnes.

Weil also die Lebensfrage innerlicher Kultur im Arkanum des Menschen wurzelt, das in seiner tiefsten Eigenart allen Mit-

menschen ein Buch mit sieben Siegeln bleibt, darum ist die zentrale Lebenskraft innerlicher Kultur ein Erlebnis der persönlichsten Art; alle Oberflächenform, alles Intellektuelle hat es derart abgestreift, daß es sich nur noch in künstlerischen, gefühlvollen Sinnbildern mitteilen läßt. Moderne Verständelei nennt solch tiefinnerliches Erlebnis „Mystik" und sieht gern darauf herab, wie auf eine Blase religiösen Wirrwarrs. Moderne Verständelei hat eben vor lauter Sozialsinn jenen tiefern Individualismus verloren, der die Freiheit nicht bloß in der äußern Lebensführung respektiert, sondern im gestaltenden Urgrunde der Persönlichkeit. Hiermit will ich nicht schrankenlosem Gemütsindividualismus das Wort reden. Der harmonische Mensch, der mir als Ideal vorschwebt, wird nicht einer innerlichen Anarchie sich ergeben, die ihn unter seinesgleichen wie einen Irrsinnigen isoliert, sondern er wird den Verstand und den Wirklichkeitssinn, den er übereinstimmend in sich selbst und in seinen Mitmenschen vorfindet, als einen Prüfer und Richter gelten lassen. Wenn die „Mystik" vor diesem Forum bestehen kann, dann mag sie höchste Lebenskraft zu entwickeln suchen aus jenem „Kern der Natur, Menschen im Herzen," von dem der Cherubinische Wandersmann singt:

„Mensch, in dem Ursprung ist das Wasser rein und klar;
Trinkst du nicht aus dem Quell, so stehst du in Gefahr."

2. Herzenslogik.

Das kernhafte, tiefinnerliche Erlebnis, die Art, wie unser Herz mit seinem Idealismus das sinnliche Wahrnehmen und verständige Erfassen der Dinge begleitet und zur Einheit ergänzt, ist das eigentümlich Religiöse an aller Weltanschauung. Darum suchte der edle Moritz von Egidy zu neuer Religiosität durch die Mahnung anzuregen: „Lerne mit dem Herzen denken!" — Indessen nimmt der Verstandesmensch an solchem Mitreden des Herzens über Erkenntnisangelegenheiten Ärgernis.

Er wirft dem Herzen vor, es störe die Logik des Kopfes, indem es den Wunsch Vater des Gedankens werden lasse. Und in der Tat ist mancher Unsinn auf dem Gebiete der Weltanschauung daraus entsprungen, daß Leichtgläubigkeit sich durch Herzensbedürfnisse zu wilder Phantasterei hinreißen ließ. Aber solche Ausartung wird nur da möglich, wo kritische Selbstbeschränkung fehlt. Das Gemüt sollte den Verstand ebenso wenig mißachten, wie dieser das Gemüt. Als zwei Sinne haben die Beiden sich zu betrachten, zu gegenseitiger Ergänzung berufen, ähnlich wie Auge und Ohr, von denen immer das eine etwas leistet, was das andere nicht vermag.

Warum willst du, Fanatiker des Verstandes, dem Gemüte unter keinen Umständen das Recht einräumen, an der Gestaltung des Weltbildes mitzuwirken? Muß denn der Gedanke, dessen Vater der Wunsch ist, notwendigerweise falsch sein? Können Bedürfnisse der Gemütes uns nicht auch zur Wahrheit leiten? Und darf man nicht dem Herzen ebenfalls eine Logik zuschreiben? Sehen wir uns die Logik des Verstandes näher an! Sie schließt übereinstimmende Erlebnisse zu Einheiten oder Allgemeinheiten zusammen, die wir Begriffe und Gesetze nennen. Diese Begriffe und Gesetze wendet sie auf besondere Fälle in der Weise an, daß vom Besonderen alles gilt, was vom Allgemeinen ausgesagt wird. Vergleichen wir nun mit dieser Verstandeslogik die Tätigkeit des Gemütes. Das Gemüt ist ebenfalls imstande, Einheiten oder Allgemeinheiten zu bilden. Aus Gefühlen, die zusammenstimmen, bildet es die sogenannte Stimmung. Und wie der Verstand aus seinen Begriffen und Gesetzen die natürlichen Folgerungen herausholt, so pflegt das Gemüt seinen Stimmungen vorwiegend solche Gefühle und Phantasien anzugliedern, die dazu passen. Allerdings ist die Folgerung, die der Verstand bei strengster Logik aus seinen Begriffen und Gesetzen zieht, eine Notwendigkeit des Denkens, während die aus bloßer Stimmung sich ergebenden Deutungen der Welt keine allgemein verbindlichen, denknotwendigen Konsequenzen sind, sondern Annahmen,

zu denen lediglich der aufgelegt sein kann, der eben die Stimmung empfindet. Diese Deutungen haben also eine mehr oder minder subjektive Gültigkeit, so daß sie nicht verständig bewiesen, sondern als persönliches Bekenntnis ausgesprochen werden, etwa in folgender Form: „Mir ist zu Mute, als ob das und das der Fall sein müßte."

Zur Erläuterung führe ich eine Probe der Verstandeslogik an. Der Naturforscher hat beobachtet, daß eine Flamme, die durch ein dreikantig geschliffenes Glas hindurchscheint, die Farben des Regenbogens an die Wand malt, und daß an ganz bestimmten Stellen dieser Farbenskala gewisse Linien jedesmal dann auftreten, wenn bestimmte Minerale in der Flamme brennen. Solche Wissenschaft befähigt den Naturforscher, aus den dunkeln Linien des Regenbogens, den die Sonne mittels des dreikantigen Glases hervorbringt, zu schließen, welche Minerale in der Sonne brennen — ein Schluß, der zwar nicht, wie ein mathematischer, denknotwendig ist, aber jedem Verständigen mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit einleuchtet. — Vergleichen wir nun hiermit eine Probe der Herzenslogik. Als wir Kinder waren, haben wir die Wohltaten der Mutterliebe besonders lebhaft empfunden, und an diese Empfindung hat sich unsere Gegenliebe angeschlossen. Wenn nun nach winterlicher Kälte und Dunkelheit die Frühlingssonne uns wieder licht und warm lächelt, wird etwas wie kindliche Liebe in unserem Herzen wach; und dann kommt es uns vor, als sei unsere kindliche Liebe nur eine gebührende Antwort auf die großartige Mutterliebe, mit der die Sonne ihre Kinder, Menschen, Tiere und Pflanzen, umfaßt. Die Herzenslogik, die aus empfangener Wohltat folgert, der Wohltäter werde ein gütiges, liebevolles Wesen sein, ist offenbar nicht allgemein verbindlich, da sie zwar das Richtige, aber auch das Unrichtige treffen kann. Es ist eine persönliche Wahrscheinlichkeit, ein Schluß, der nicht aus genauer Übereinstimmung des zu beurteilenden Falles mit einem andern bekannten Falle gezogen wird, sondern aus bloßer Ähnlichkeit. Immerhin sollten

wir bedenken, daß jegliche Ähnlichkeit auf einer gewissen Übereinstimmung beruht und als ein Gemisch aus Gleichheit und Ungleichheit bezeichnet werden darf, daß also die Herzenslogik auf Folgerungen ausgeht, wie der Verstand, und unter Umständen zu Erkenntnissen führen kann. Der Unterschied zwischen Verstandeslogik und Herzenslogik besteht methodisch darin, daß der Verstand bei seinen Folgerungen kritisch verfährt, nämlich alle möglichen Deutungen des zu beurteilenden Falles in kühler Rechnung berücksichtigt, während das Gemüt unter den möglichen Deutungen diejenige bevorzugt, die seiner Stimmung zusagt. Wenn das Gemüt sich dankbar der Frühlingssonne freut, ist dieser Stimmung die Deutung sympathisch, die Sonne sei eine liebende Mutter. Der Verstand hingegen verhehlt sich nicht die Möglichkeit, daß angenehme und heilsame Wirkungen auch von einem gemütlosen, brutalen Wesen ausgehen können, und daß man die Sonne als einen seelenlosen Feuerball betrachten darf, unfähig zur Liebe, weil ihm Sinnesorgane, Nerven und Gehirn fehlen. Scheu zieht sich das Gemüt zurück vor der rücksichtslosen Verstandeslogik. Diese Scheu darf nicht ohne weiteres Weichlichkeit gescholten werden. Es kann in ihr ein sittliches Feingefühl zum Ausdruck gelangen, nämlich das Gewissen des schon erwähnten Logos der Persönlichkeit, der die Harmonie ihrer edelsten Kräfte, wenn irgend möglich, wahren möchte. Die Zerrissenheit der Persönlichkeit zeigt stets an, daß sie nicht das rechte Verhältnis zur Welt gefunden hat, und daß also ihre Weltanschauung einer Revision und Reform bedarf. Die Zerrissenheit hat eine ganz ähnliche Mission wie der intellektuelle Zweifel, der den Geist anspornt, einen Widerspruch auszugleichen und ein Rätsel zu lösen. Die Zerrissenheit geht also auf Selbstheilung aus. Zur Heilung aber kommen zwei Möglichkeiten in Betracht: Der Fehler beim Deuten der Welt, der schuld an der Zerrissenheit ist, kann auf seiten der Herzenslogik liegen, aber auch auf seiten der Verstandeslogik. Im vorliegenden Falle ist es nicht absolut ausgeschlossen, daß der Verstand Unrecht hat

mit seiner Meinung, die Sonne sei ein seelenloses Wesen, ein brutaler Feuerball. Vielleicht gelingt es der Wissenschaft, durch Verstandeslogik nachzuweisen, daß nirgendwo in der weiten Welt das vorkommt, was der grobe Materialist oder Mechanist als stumpfen Stoff oder als bloß räumlichen Vorgang betrachtet, daß vielmehr zu aller Sinnfälligkeit auch ein Innenleben, ein Empfinden, Fühlen, Wollen hinzugedacht werden muß. Sobald nun unsere Persönlichkeit auf verständigem Wege zu dieser neuen Weltanschauung, zu dieser Weltvergeistigung, gelangt ist, wird unser Gemüt aufjubeln: „Also hat die Herzenslogik doch nicht betrogen, und es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß im Sonnenschein eine wohltätige Liebe sich äußert! Was ich längst geahnt habe, muß nun der kluge Kopf bestätigen."

Herzenslogik spielt in unserem Geistesleben eine weit größere Rolle, als der Erkenntnistheoretiker gewöhnlich meint. Wollte unser logisches Bedürfnis einzig und allein auf Verstandesschlüsse sich verlassen, wir kämen in arge Verlegenheit. Geben wir uns zum Beispiel genaue Rechenschaft, weshalb wir einem sympatischen oder lieben Menschen Vertrauen schenken. Vielleicht haben wir nur wenige Stunden mit ihm Ideen und Gedanken ausgetauscht, und dies Erlebnis, für den kühlen Verstand ein ungenügendes Material, hat hingereicht, zwischen diesem Menschen und uns das Band der Freundschaft oder der Liebe zu knüpfen. Faust und Gretchen sind einander nur flüchtig auf der Straße begegnet, er hat ein paar keckgalante, sie ein paar schnippische Worte gesprochen, und doch sind ihre Herzen einander zugeflogen, wie von einer geheimnisvollen Macht stürmisch zur Vereinigung getrieben. Um das zu erklären, reicht der sinnliche Trieb der Gattung nicht aus. Bei einer tiefern Liebe spielt seelischgeistige Sympathie die entscheidende Rolle. Das Vertrauen, das Liebende oder Befreundete einander entgegenbringen, ist gewöhnlich das Ergebnis einer Herzenslogik. Es gründet sich nicht auf Erfahrungen, deren Vollständigkeit und verständige Verarbeitung von kühler Kritik zugestanden werden, sondern auf streiflichtartige

Anblicke einzelner oft unscheinbarer Partien der Persönlichkeit, die von der gestaltenden Kraft der Stimmung und Phantasie zu einem Gesamtbilde ergänzt werden. So verfährt ein Maler, der an einer Landschaft vorüberfahrend mit wenigen Strichen ein paar sympathische Einzelheiten skizziert und hinterher eine künstlerische Einheit daraus gestaltet. Das so entstandene Kunstwerk ist im Vergleich zu einer Photographie unrealistisch; aber der Maler würde von der Photographie sagen: „Sie wiederholt die gewöhnliche Wirklichkeit, wie sie das bloß sinnlich beobachtende Auge erlebt; mein Gemälde aber gestaltet eine höhere Wirklichkeit, wie sie von mir und gleichgestimmten Menschen im Gemüte erlebt wird.“ Der Künstler, der ein Stück Leben so gestaltet, wie er es liebt und als stimmungsvoll empfindet, folgt seiner Herzenslogik; eine Logik waltet offenbar in seiner Gestaltung obwohl sie nicht aus Verstandesschlüssen sich zusammensetzt.

An dieser Stelle wird es angebracht sein, einem Einwande Rede zu stehen, der die sinnliche Wirklichkeit für die eigentliche „objektive“ Wahrheit hält, hingegen behauptet, das Hineintragen von Gemütserlebnissen in die sinnliche Wahrnehmung entstelle diese subjektiv. Mit der Unterscheidung von „subjektiv“ und „objektiv“ wird mancher Unfug getrieben. Jedes Erlebnis ist subjektiv, gleichviel ob es mehr oder minder persönliche Prägung erhalten hat. Subjektiv ist alles, was nur im Zusammenhange mit einem besonderen Subjekt erlebt wird. Auch das rein sinnliche Erlebnis, soweit es überhaupt möglich ist, d. h. soweit es sich von Einmischungen des Fühlens, Phantasierens und Denkens freihalten kann, wäre insofern subjektiv zu nennen, als es in seiner bestimmten Weise nur von Subjekten gleicher Art erlebt wird. Die Sinne eines Nachtfalters, eines Regenwurms oder eines Mistkäfers erleben die Landschaft anders, als unsere menschlichen Sinne. Sind sie deshalb weniger (oder mehr) fähig, die objektive Welt zu erfassen, als unsere menschlichen? Das darf niemand behaupten. Die verschiedenen Arten von Lebewesen erleben nur verschiedene Seite ein und derselben Wirklichkeit,

nämlich die Beziehungen, zu deren Erlebnis gerade sie, vermöge ihres eigenartigen Organismus oder Charakters, befähigt sind. Was aber vom Unterschiede der Arten gilt, das darf auf den Unterschied der Personen innerhalb derselben Art übertragen werden. Die von persönlichem Gemüte beeinflußten Wahrnehmungen sind keineswegs gefälschte Wirklichkeit, vielmehr besondere Seiten ein und derselben allumfassenden Wirklichkeit.

Nun freilich bleiben die eigenen Persönlichkeiten, die wir Künstler nennen, dem Massenmenschen gegenüber in der Minderheit, und wenn die Wahrheit, wie die Staatsverfassung eines demokratischen Volkes, durch Abstimmung festgestellt werden könnte, so würde Kunst und jegliche Gemütslogik eine Fälschung der objektiven Wahrnehmung bedeuten. Aber genauer besehen, ist die „objektive" Wahrnehmung nur die allgemeine Wahrnehmung; und wer nur diese für Wirklichkeit hält, gehört zu den „Vielzuvielen", die durch Zahlreichtum aufwiegen möchten, was ihnen an innerlichem Reichtum versagt blieb. Da alle gesunden Menschen in gleicher Weise sinnlich organisiert sind, so stimmen sie in ihren sinnlichen Wahrnehmungen nahezu überein, und da sie sich gern aufeinander verlassen, so schreiben sie den übereinstimmenden Sinnesempfindungen größere Gültigkeit zu, als den eigenartigen Gemütserlebnissen der Persönlichkeit. Größere Gültigkeit aber verdienen die Sinnesempfindungen lediglich da, wo es auf die äußerliche, physische Wirklichkeit ankommt. Jedoch mit dem Maße innerlicher Wertung gemessen, dürfen die von künstlerischer oder religiös-genialer Herzenslogik gestalteten Erlebnisse eine weit höhere Gültigkeit beanspruchen, als die sinnlich korrekten Wahrnehmungen. Wenn Jesus als unsern Urgrund die Liebe erlebt, oder wenn vor Goethes Auge die ganze Natur zur Gottheit sich verklärt, so sind das Erlebnisse, die für die innerliche Kultur der Menschheit erlösende Wahrheiten, Entdeckungen heilender Quellen bedeuten. Jedenfalls verdient die Art, wie das Gemüt die Welt erlebt, nicht hinter die sinnliche Erlebnisweise zurück-

gesetzt zu werden. Denn obwohl sich im Verhältnis des Gemütes zur Welt mehr die Persönlichkeit als die allgemeine Menschenart kennzeichnet, haben wir es doch mit einem tatsächlichen Verhältnis, mit vollgültiger Wirklichkeit, zu tun; überdies hat Goethe recht:

„Höchstes Glück der Erdenkinder
Ist doch die Persönlichkeit.“

Dieselbe Herzenslogik, vermöge deren wir uns aus einer Erlebnisgruppe, die der Verstandeslogik nicht genügen würde, ein Gesamtbild von einem Menschen machen, ist auch bei der Deutung des Weltalls hervorragend beteiligt. Einige lebhafte Verhältnisse unseres Gemütes zum Weltall können hinreichen, uns von seinem Charakter eine Grundvorstellung zu bilden, uns zum Beispiel ein Vertrauen zum Weltall einzuflößen, aus dem wir dann bedeutsame Folgerungen ziehen. Ich kenne einen greisen Landmann, der ein inniger Naturfreund, Dichter und religiöser Freigeist ist. Er hat unbegrenztes Vertrauen zur Natur. Jahr für Jahr vertraut er ihrem Schoße den Samen an und weiß, daß sie als ein Wesen voller Ordnung antwortet. Mit frischer Empfindung für die Schönheit der Blumen und Tiere ausgestattet, bringt mein bäuerlicher Dichter der Natur eine schwärmerische Verehrung wie einer hehren Göttin entgegen. Und was auch immer sie verhängt, gleichviel ob Frucht oder Mißernte, ob Lust oder Leid, ob Gesundheit oder Tod, mit der Logik des Herzens schreibt er all ihrem Walten Sinn und Güte zu. Sterbend wird er sein Haupt vertrauensvoll in ihren Schoß betten und wird sich vorkommen wie ein Samenkorn, das nun zwar seine Gestalt verlieren soll, jedoch zugunsten neuen Lebens, das aus ihm aufersteht gleich einem Fruchthalme. — Mit der Herzensweisheit dieses Landmannes steht das Weltbild vieler Verstandesmenschen in schroffem Widerspruche. Kein Vertrauen, sondern das ungeheuerlichste Mißtrauen bringen sie der Natur entgegen und halten dies Mißtrauen für wissenschaftlich gerechtfertigt. Sie meinen nämlich, ein verständiger Mensch müsse einem Wesen, das vor ihm steht, so lange Schlechtes und

Dummes zutrauen, als es nicht das Gegenteil bewiesen hat. Daher gehen sie von dem Axiom aus „Die Natur ist ein brutales Wesen" und stellen sich auf den Standpunkt: „So lange man mir nicht mit strenger Verstandeslogik das Gegenteil bewiesen hat, traue ich der Natur keinerlei Sinn und Gutes zu." Diese Leute glauben voraussetzungslos zu denken, haben aber gleichwohl eine Voraussetzung, nämlich ein vorgefaßtes Mißtrauen der Natur gegenüber. Ich möchte an ihre Gemütslogik appellieren und ihnen die Frage vorlegen: „Hat der Urgrund, dem wir alle unser Leben nebst allem Geiste, aller Schönheit und Hoheit des Daseins verdanken, nicht Anrecht auf einiges Vertrauen? Und sollte es nicht angebracht sein, es auch einmal mit einer vertrauensvollen Ausdeutung des Weltalls zu versuchen, anstatt ausgesucht geringschätzig von ihm zu denken?"

Wie zuweilen erst das Vertrauen, das wir einem Menschen entgegenbringen, uns zur rechten Kenntnis seines Charakters verhilft, so können auch Einblicke in das Weltall durch Gemütslogik eröffnet werden. Kepler beispielsweise war durch Gemütslogik zu der Überzeugung gelangt, die Natur sei ein vollkommen harmonievolles Gebilde, und es müsse daher irgend ein harmonisches Verhältnis zwischen den Abständen der Planeten und ihren Umlaufzeiten bestehen. Diese vorgefaßte Meinung trieb ihn zu wiederholten Versuchen, das harmonische Verhältnis herauszufinden. Die ersten Versuche bewährten sich nicht. Schließlich aber gelang es ihm, jene Harmonie-Formel zu finden, die sowohl dem Ideale seines Gemüts als auch dem realistisch beobachtenden und rechnenden Verstande Genüge tat. Von Herzenslogik geleitet, war Kepler zu einer naturwissenschaftlichen Entdeckung gelangt.

Meine Betrachtung soll zeigen, wie verfehlt es ist, in der Weltanschauung auf eine reinliche, strenge Scheidung zwischen Verstandeslogik und Herzenslogik hinzuarbeiten und der Herzenslogik allen Wahrheitsgehalt abzusprechen. Verstandeslogik und

Herzenslogik haben einander zu ergänzen, damit überhaupt eine Weltanschauung zu stande komme. Wollen wir die Bruchstücke der Welterkenntnis, wie wir sie in den Fachwissenschaften gewonnen haben, zu einem Gesamtbilde zusammenschließen, so ist ein Bindegewebe von Vermutungen nötig, die aus dem Gemüt hervorgewachsen sind. Fechner nennt diese Vermutungen „Glauben", und wir können seiner Ausdrucksweise folgen, vorausgesetzt, daß wir den Fechnerschen Glauben nicht verwechseln mit jenem knechtseligen und blinden Fürwahrhalten, das herrschsüchtige Priester als den wahren Glauben anpreisen, während es durch seine moralische und intellektuelle Niedrigkeit die Bezeichnung „Glauben" in Verruf gebracht hat. Fechner hätte statt „Glauben" auch „Herzenslogik" oder „religiöse Deutung" sagen können, wenn er folgende Gesichtspunkte geltend macht: „Alles Allgemeinste, Höchste, Letzte, Fernste, Feinste, Tiefste ist überhaupt seiner und unserer Natur nach Glaubenssache. Daß die Gravitation durch die ganze Welt reicht und von jeher gereicht hat, ist Glaubenssache; daß überhaupt Gesetze, durchs Endliche verfolgt, ins Unbegrenzte von Raum und Zeit reichen, ist Glaubenssache; daß es Atome und Undulationen des Lichtes gibt, ist Glaubenssache; der Anfang und das Ziel der Geschichte sind Glaubenssache; sogar für die Geometrie gibt es Glaubenssachen in der Zahl der Dimensionen und den Sätzen für die Parallelen. Ja streng genommen ist Alles Glaubenssache, was nicht unmittelbar erfahren ist, nnd was nicht logisch feststeht. Ein jedes Wissen um das, was ist, setzt sich fort in Glauben und muß sich darein fortsetzen und endlich damit abschließen, damit es einen Zusammenhang, einen Fortschritt und Abschluß des Wissens selbst gebe. Doch kann ein Glaube besser gestützt und selbst besser sein als der andere. Der beste Glaube endlich ist der, der am widerspruchslosesten in sich, mit allem Wissen und allen unseren praktischen Interessen besteht, und als solcher wird er auch die Zukunft für sich haben, indem er die Widersprüche zwischen den ver-

schiedenen Glaubensrichtungen, die seither bestanden und ringsum bestehen, vielmehr versöhnt als teilt."

3. Fechners religiöse Anschauung.

Nach Fechners Ansicht reicht sinnliche Erfahrung und Verstandeslogik nicht hin, eine Weltanschauung in ihren höchsten und letzten Sätzen, z. B. in ihrer Antwort auf die Frage, worin der Sinn des Lebens besteht, mit der Sicherheit des pythagoräischen Lehrsatzes abschließend zu begründen. „Was an der letzten Sicherheit noch fehlt, ist Glaubenssache. Genug doch, wenn das, was noch Glaubenssache bleibt, in jener günstigsten Weise das, was sich wissen läßt, einerseits abschließend ergänzt, andererseits zu seiner Stütze behält." „Wie wenig gibt es überhaupt dessen, was wirklich bewiesen ist, vom Wichtigsten sogar, woran wir uns zu halten haben. Was ist von der ganzen Religion bewiesen? Nichts. Was auch nur davon, daß dein Bruder, dein Nachbar, dein Hund eine Seele hat? Oder daß dem, was du von einem Baume siehst, ein Baum draußen entspricht, daß die Sonne morgen wie heute aufgehen wird, daß Alexander gelebt hat? Nichts von alledem ist im strengen Sinne bewiesen noch beweisbar; doch müssen wir an all das und dergleichen glauben; wir leben, wohnen sozusagen ganz in einer Welt des Glaubens, können die nächsten und vollends die letzten Schritte nicht tun ohne Glauben."

Indem Fechner den Prinzipien der religiösen Weltanschauung eine hohe Wichtigkeit beimißt, versucht er sie festzustellen und findet „drei Motive und Gründe des Glaubens" heraus, nämlich ein *theoretisches*, ein *praktisches* und ein *historisches* Prinzip. „Auf keins dieser Prinzipe hat sich der Glaube allein zu stützen. Der Mensch kann fehl gehn in Verallgemeinerung dessen, was er weiß, kann fehl gehn in dem, was er für das Beste hält zu glauben, und die Geschichte hat von jeher Fehler nach beiden Seiten begangen; also haben sich die drei Prinzipe

wechselseits in solcher Weise zu überwachen, daß sie nur in verschiedenen Wegen zu demselben Ziele führen."

Das „theoretische Prinzip" der religiösen Weltanschauung geht nach Fechner von einem möglichst großen Kreise von Erfahrungen aus, „um durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der Gesichtspunkte, die sich hier ergeben, zur Ansicht dessen zu gelangen, was darüber hinaus in den anderen, weiteren und höheren Gebieten der Existenz gilt, an die wegen ihrer Ferne unsere Erfahrung nicht reicht, oder deren Weite und Höhe unsere Erfahrung überreicht und übersteigt." Fechner verhehlt sich keineswegs, daß hierbei Vorsicht geübt werden müsse, daß nämlich die Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung über das Gebiet des Erfahrenen hinaus nur in der Richtung vorzunehmen sei, die schon innerhalb des Erfahrbaren selbst eingeschlagen wurde, und daß dabei der Unterschied berücksichtigt werden solle, der durch die größere Ferne, Weite, Höhe des Gebiets entsteht.

Im „praktischen Prinzip" der religiösen Weltanschauung kommt ganz besonders das, was ich Herzenslogik nenne, zur Geltung. Nachdem wir vielfach erfahren haben, daß jeglicher Irrtum sich früher oder später durch nachteilige Wirkungen rächt, die Wahrheit hingegen dem Menschen mit Sicherheit heilsam ist, schließt unser Gemüt in umgekehrter Richtung von der Heilsamkeit einer bestimmten Weltdeutung auf ihre Wahrheit. Fechner formuliert dies praktische Prinzip folgendermaßen: „Jede irrige oder mangelhafte Voraussetzung erweist sich dadurch als eine solche, daß sie, als wahr angenommen, durch den Einfluß, den sie auf unser Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, Nachteile nach sich zieht oder dem menschlichen Glücke Abbruch tut, indem sie uns in widerwärtige Stimmungen und verkehrte Handlungen verwickelt, die teils unmittelbar Unlust, Unbefriedigung, teils mittelbar Unlustfolgen mit- und nachziehen; wogegen die Wahrheit einer Voraussetzung sich durch das Gegenteil von all diesem als solche erweist. Dieser Satz bewährt sich um

so mehr, je größeren Einfluß Irrtum oder Wahrheit auf unser Fühlen, Denken und Handeln gewinnt, auf einen je größeren Umkreis von Menschen und je längere Dauer er sich erstreckt, während ein Irrtum ohne erheblichen Eingriff in unser übriges Fühlen, Denken und Handeln, für einen einzelnen Menschen oder kleinen Umkreis von Menschen und auf kurze Zeit auch wohl befriedigend und selbst nützlich erscheinen kann. So daß nach allem nur der Glaube als der wahrste gelten kann, welcher der Menschheit nach der Gesamtheit ihrer Beziehungen am heilsamsten ist; wonach ein Schluß aus der Güte eines Glaubens auf seine Wahrheit zu machen ist." — Es gibt eine wissenschaftliche Richtung, die dies praktische Prinzip der Weltanschauung entweder überhaupt nicht gelten lassen will oder doch nur in der Weise duldet, daß es in strenger Scheidung vom Wissen, abseits sich betätigt. Vor solcher rigorosen „Wissenschaftlichkeit" muß der arme Mensch eigentlich um Entschuldigung bitten, daß er überhaupt Gemüt besitzt und nicht eine bloße Rechenmaschine ist. Wofern der Verstandesfanatiker religiöse Weltdeutung überhaupt duldet, betrachtet er sie als ein phantastisches Trostmittel für das sonst verzweifelnde Gemüt, nicht aber als eine Fortführung, Erweiterung und abschließende Vollendung des Wissens. Von dieser Trennung zwischen Religion und Wissenschaft, die in das Gebiet jenes unseligen Fachwesens gehört, das ich schon gekennzeichnet habe, sagt Fechner: „Solchergestalt unvermögend, sich in der Philosophie recht zusammenzufinden, haben sich Glauben und Wissen in Theologie und Naturwissenschaft vollends mit dem Erfolge geschieden, daß die eine die Natur aus Gott, die andere Gott aus der Natur ganz ausgeschieden hat. Der letzte Erfolg von all dem aber ist, daß keine von den Dreien mit der andern, und die Philosophie am wenigsten mit sich selbst zufrieden ist. Sollte ich hiernach der heutigen Philosophie ein Standbild errichten, so würde ich sie als Penelope darstellen, in doppelter Hinsicht. Einmal insofern, als sie ihr selbstgewebtes Gewebe auch immer selber wieder

auflöst, und dann, weil sie viele Freier hat, von denen sie noch keiner heimgeführt hat. Sie zechen miteinander, treiben Kampfspiele miteinander, ohne einander tot zu machen, und warten des Tages, der alle zusammen erlegt.“

Zum theoretischen und praktischen Prinzipe der religiösen Weltanschauung kommt noch ein drittes, von Fechner das historische genannt. Es hilft, das praktische Prinzip vor Ausartung bewahren. Ein Glaube, der aus Bedürfnissen des Fühlens hervorwächst, kann einseitige, egoistische Gründe haben, deren übermäßige Bewertung oder untriftige Verallgemeinerung den falschen Glauben oder das Falsche im Glauben erzeugen. Mit um so größerer Wahrscheinlichkeit aber darf eine religiöse Weltdeutung für triftig und gut gehalten werden, je allgemeiner und einstimmiger, mit je größerer Haltbarkeit und Wirksamkeit sie durch die Völker und Zeiten sich erstreckt und je mehr sie mit wachsender Kultur erstarkt und an Boden gewinnt. „Was hilfe — meint Fechner — alles Reden von theoretischem und praktischem Wege; wären wir den rechten Weg nicht schon von Anfang an mit höherer Vernunft historisch geführt, wir hätten ihn mit aller unserer neuen Vernunft selbst nicht gefunden. Das Ewige aber kommt nur zu uns in den Schuhen des Zeitlichen und geht nur unter uns damit, und wechselt von Zeit zu Zeit die Schuhe, denn der Fuß wächst im Schreiten, und es zerreißt der Schuh; nun gilt es, wenn die Zeit des Wechselns gekommen, nicht den Fuß zu schnüren in den Schuh, sondern ihn daraus zu lösen; so wächst alsbald ein neuer Schuh.“ Immerhin wird der neue Schuh nicht minder wie der alte sich richten müssen nach der Natur des Fußes, folglich eine Fortentwickelung des abgelegten Schuhes darstellen; die Stetigkeit des Gehwerkzeuges trägt also zu seiner Brauchbarkeit bei. Ziemlich verlassen darf man sich nach Fechners Ansicht auf Weltdeutungen, die in der Geschichte immer wiederkehren, daher wahrscheinlich das Beste und Haltbarste der menschlichen Weisheit bieten. Denselben Gedanken spricht Goethe in den Versen aus:

„Das Wahre war schon längst gefunden,
Hat edle Geisterschaft verbunden;
Das alte Wahre, faß es an!"

Für Fechner bedeutet das historische Glaubensprinzip viel. Er betont die Übereinstimmung seiner Weltanschauung mit den besten Werten der verschiedenen Religionen. Er preist jene heidnische Ansicht, die Körperliches und Geistiges ebensowenig außerhalb des Menschen wie im Menschen zu unterscheiden weiß. „Kein König so mächtig, prächtig und wohltätig als die Sonne; ein Baum nicht minder, nur anders, lebend, wachsend, sterbend, als ein Mensch. Wo jetzt nur, wie unsere Weisen sagen, seelenlos ein Feuerball sich dreht, lenkte damals seinen goldnen Wagen Helios in stiller Majestät; eine Dryas lebt in jedem Baum. . . ."

Aber diese kindliche, heidnische Naturbeseelung ist nach Fechner erst die eine, die untere Hälfte der vollen Welterkenntnis. Der Naturmensch sah in der Natur nur immer Bruchstücke. Soll diese Anschauung ergänzt werden, so muß Zusammenhang in die Naturseelen gebracht, eine Überwölbung durch die Idee eines Allgeistes hergestellt werden. „Die christliche und islamitische Lehre hat über die heidnische Auffassung hinausgeführt; aber statt sie bis zur einheitlichen Spitze fortzuführen und darin abzuschließen, sie einfach weggeworfen. Einen zu bereichern unter allen mußte jene Götterwelt vergehen."

Ein Pendel schwingt nach einer Seite, hebt schwach an, die Schwingung wird allmählich stärker, reißt alles mit sich fort in ihrer Bahn, erlahmt dann wieder und stockt endlich: eine Bewegung, die am Ende stockt, hat wohl nicht die rechte Richtung Drum kehrt das Pendel um, hebt wieder schwach an, die Bewegung wird abermals stärker, reißt alles mit sich fort in ihrer Bahn, erlahmt aber und stockt endlich wieder. Nun kommt das Pendel zur Einsicht, daß beide Richtungen gleiches Recht haben; und nach welcher von beiden es schwinge, es weiß in jedem Momente, die Schwingung ist erst mit der Ausfüllung beider Rich-

tungen voll. So hat nach Fechner die Weltanschauung nacheinander in zwei Richtungen geschwungen; die zweite ist dem Stocken nahe, und hiermit naht der Zeitpunkt der endlichen Besinnung. „Um Gott von der heidnischen Zersplitterung in die Welteinzelheiten zu retten und über deren Niedrigkeit zu heben, hat ihn die Theologie, in Widerspruch zwar mit Sprüchen ihrer eigenen Quellen und immer von Neuem sich selber widersprechend, von der Welt abdestilliert, hat die Götter in dienende Engel verwandelt, auch diese über die Sterne erhoben. Und nun ist die, nicht nur entgötterte, sondern aus Gott mit einer Gabe mechanischer Kräfte entlassene, ja sündhaft von ihm abgefallene Welt als caput mortuum für die Messungen und Experimente der Physiker, für die Lukubrationen der Philosophen und für die Scheltworte der Theologen zurückgeblieben. So hat das göttliche Bewußtsein seinen Inhalt nach unten, die sinnliche Erscheinung ihren Zusammenhalt von Oben verloren, jenes ist bis ins Unfaßliche verflüchtigt, dieses bis auf einige Reste geschwunden. Eine solche Ansicht der Dinge aber, welche das Dasein in seiner Mitte spaltet, den Weltinhalt aus seinem Gefäße schüttet und damit verschüttet, kann nicht die letzte sein, wie sie auch nicht die erste war; vielmehr ist's nach der ersten Halben die zweite Halbe, in die wir geraten sind; die Welt wird aber einst die ganze Volle wollen, die nicht sowohl in äußerer Ergänzung der einen durch die andere, als in Erfüllung der einen durch die andere, Gipfelung der einen in der andern liegt." Und als solche Weltanschauung bietet Fechner dar, was er die „Tagesansicht" gegenüber der „Nachtansicht" nennt.

Dr. Kurd Laßwitz, der sich um die kritische Darstellung der Fechnerschen Weltanschauung ein großes Verdienst erworben hat*), weist zutreffend auf den tiefen Zwiespalt hin, der sich seit Erneuerung der Philosophie durch das europäische Denken

*) Gustav Theodor Fechner. Von Kurd Laßwitz. Stuttgart, Frommans Verlag, 1896.

hindurchzieht, auf den Gegensatz zwischen Kopf und Herz, zwischen Naturerkenntnis und den Bedürfnissen des Gemütes. Er erwähnt den Zwiespalt zwischen der Lehre von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit und unserm Bewußtsein innerer Freiheit; ferner den Zwiespalt zwischen einem angeblich brutalen Stoffe und jenem völlig anders gearteten Erlebnis, das wir Seele, Geist, Empfinden, Fühlen, Vorstellen, Denken und Wollen nennen. Laßwitz weist auch darauf hin, daß der moderne Mensch nach einer Auffassung des Weltgeschehens strebe, welche das Gesetz der Kulturentwickelung von einer äußeren Autorität frei macht und die Bestimmung des Seienden in seiner eigenen Gesetzgebung sucht, nach einer Sicherung der Idee der Menschheit in der Autonomie des eigenen Wesens. „Der Materialismus verlegt diese Autonomie in das mechanische Naturgesetz, er demokratisiert die Individuen zu gleichartigen Maschinen, er vernichtet die Möglichkeit, ein persönliches Gefühlsverhältnis zum Weltganzen zu gewinnen und im Willen des eigenen Ich die Idee des lebendigen Universums mitzuschaffen; er endet mit der dumpfen Resignation, nur Mittel zu sein und nicht Zweck. Das ist der Verzicht auf den ethisch-religiösen Gedanken. Im Gegensatz dazu erhebt sich mehr wie je ein übermütiger Subjektivismus, der nur den aristokratischen Willen des Individuums anerkennt, das ihn für sich selbst durchzusetzen vermag, und das Gesetz in die persönliche Willkür und in die Macht des Einzelnen legt. Vernichtet der Materialismus die Person, so vernichtet der Subjektivismus das Gesetz."

Was unsere Zeit von solcher Zerrissenheit heilen kann, ist eine Weltanschauung, die sowohl sinnlich exakt und mit verständiger Logik aufgebaut ist, als auch dem Bedürfnisse des Herzens zu genügen versteht, also zu gleicher Zeit realistisch und idealistisch ist und mit dem Naturwissen religiöse Andacht, künstlerische Anschauung, sittliche Erbauung zu einer lebendigen Einheit zusammenschließt. Wenn der Naturforscher messend und wägend die Gesetze des äußeren Geschehens

herausrechnet, so bleibt er auf der sicheren Bahn der Erfahrung und vermeidet sorglich, in einer erträumten Welt sich zu ergehen. Doch mit Recht hebt Laßwitz hervor: „In die innerste Werkstatt, von welcher der Herzschlag der Welt seinen Ausgang nimmt, in die Tiefe des Seelenlebens dringt er nicht hinein. Dies versucht der Dichter, wenn er dem Wogenschlage des Unendlichen im Menschenherzen lauscht; dies vermag das religiöse Gemüt, das sich selbst als Teil dieses Unendlichen weiß. Aber ihnen bleibt verborgen, wieviel von dem, was sie für die Brandung des Weltozeans halten, nur der Pulsschlag des eigenen Herzens, nur der beruhigende Rhythmus der persönlichen Glaubensgewißheit ist; der Forderung, die Wirklichkeit zu erkennen, vermögen sie nicht gerecht zu werden. Wer aber beides erfaßt — die Welt erforschen und das Herz verstehen — der darf ein Philosoph genannt werden. . . . Wir bedürfen eines Mannes, gebildet in der Schule der experimentellen und mathematischen Naturwissenschaft, geübt in der Beobachtung des Wirklichen, achtsam auf jede Tatsache der Erfahrung und erfüllt von dem Geiste der modernen Forschung, überzeugt, daß um äußerer Autorität oder innerer Vorliebe willen an nichts gerüttelt werden darf, was unabhängige Wissenschaft als naturgesetzlich verbürgt. Aber dieser Mann soll zugleich das Leben innerlich erfassen mit dem feinen Gefühl des Künstlers, mit dem warmherzigen Glauben einer frommen Seele, mit der Menschenliebe und Reinheit eines kindlichen Herzens. Endlich sei er ein philosophischer Geist, der mit jenen Gaben ein tiefsinniges Verständnis verbindet für das untilgbare Bedürfnis des Menschengemütes, die Rätsel der Welt in einem Zusammenhange zu schauen, in welchem die Ideale des Guten und Schönen das Bestimmende bleiben. Wenn wir nun einen solchen Mann finden, wenn wir sehen, wie dieser Mann nach einem langen, arbeitsamen Leben, in welchem er selbst eine Zierde deutscher Wissenschaft geworden ist, am Ende unseres naturwissenschaftlichen Jahrhunderts, dessen Entwickelungsstufen er durchlebte, bis ins Innerste erfüllt blieb von der Überzeugung,

daß seine wissenschaftliche Auffassung des Wirklichen das ethische, ästhetische und religiöse Ideal ohne jede Trübung der Freiheit der Forschung zu befriedigen vermag — dann dürfen wir wohl der Lebensarbeit eines solchen Mannes vertrauensvoll auf ihren Wegen folgen und sie in der Hoffnung begleiten, dauernden Gewinn von seiner Belehrung zu ziehen. Ein solcher Mann war Gustav Theodor Fechner."

Es erscheint mir angebracht, nochmals zu betonen, daß Fechner bei seinem Streben, das Recht des Gemüts zu wahren, doch niemals die Freiheit wissenschaftlicher Forschung getrübt hat. Wer ihn für einen Beschöniger jener Glaubensdogmatik hält, welche die Wissenschaft und die selbständige Überzeugung des Einzelnen unter ihren Herrscherstab beugt, der hat von Fechner ein grundfalsches Bild. Fechner hat sich allerdings dem Mißverständnis insofern selber bloßgestellt, als er es liebt, seine Weltanschauung in eine hergebracht christliche Ausdrucksweise zu kleiden. „Gott" nennt er die höchste geistige Einheit des Weltalls, während doch Fechners „Gott" grundverschieden ist von dem außerweltlichen Schöpfer und Regierer, den das Kirchendogma lehrt. Ebenso gründlich unterscheidet sich Fechners „Leben nach dem Tode" von dem kirchlichen Auferstehungs- und Unsterblichkeitsgedanken. Fechners Schwärmerei für Christus hat keineswegs einen dogmatischen, sondern einen philosophischen Grund. Um ihn zu verstehen, brauchen wir nur folgenden Satz in der Weise zu lesen, daß wir die Ausdrücke „irdische Welt", „Diesseits" und „himmlisches Reich" nicht dualistisch, sondern als Unterscheidung innerhalb der natürlichen Einheit verstehen. Fechner läßt das Christentum in dem Sinne gelten, „daß Christus die Idee der Einigung Aller aus dem Gesichtspunkte, aus dem allein eine Einigung Aller möglich ist, zuerst mit Bewußtsein ins Bewußtsein der irdischen Welt gebracht und durch Lehre und Leben den lebendigen Anstoß zur Verbreitung dieser Idee gegeben hat, daß alle Menschen sich als Kinder desselben einzigen, nur Gutes wollenden Gottes, als

Bürger eines über das Diesseits hinausreichenden himmlischen Reiches und als Brüder zueinander fühlen."

Ebensowenig wie ein Verteidiger des dogmatischen Kirchenglaubens darf Fechner ein Spiritist genannt werden. Allerdings hat er mit Forscherernst gewisse auffällige Erscheinungen des Spiritismus untersucht und aus eigenen Beobachtungen wie aus vielen Zeugnissen den Schluß gezogen, man dürfe nicht von vornherein sämtliche spiritistische Erscheinungen als Schwindel verwerfen. Indessen steht Fechner den spiritistischen Theorien ganz zweiflerisch gegenüber, und was den angeblichen Wert der spiritistischen Phänomene betrifft, so stellt Fechner diese vielmehr auf den Rang von Verrücktheit, falls nicht einfach Taschenspielerei vorliege. Die Tagesansicht — so sagt er von seiner Weltanschauung — könne mit und ohne Spiritismus bestehen, möchte aber doch lieber ohne Spiritismus bestehen.

Es wird nicht überflüssig sein, Fechner auch gegen den Vorwurf der Phantastik zu verteidigen. Die Laune der Geschichte hat es gefügt, daß ein Grundgedanke der Fechnerschen Weltanschauung, sein Buch „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen" im Jahre 1848 erschien, als das deutsche Volk sich leidenschaftlich der Politik, den praktischen Interessen des wirtschaftlichen Lebens und einer materialistischen Aufklärung hingab, die alle Naturphilosophie als phantastische Romantik und reaktionäres Dunkelmännertum verwarf. Das Vorurteil, unter dem Fechner zu leiden hatte, wurde noch mehr bestärkt durch sein drei Jahre später veröffentlichtes Werk „Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits". Wo der Leser exakte Naturforschung und strenge Beweisführung verlangte, erging sich der naive Fechner in dichterischer Darstellung und ließ ein Feuerwerk von Analogien sprühen, während die Komposition des Buches die Systematik vermissen ließ. Der „Naturphilosophie" und „frommen" Weltdeutung überdrüssig, einseitig für physische Naturbeschreibung oder materialistisch-mechanistische Anschauung interessiert, erhielt das Publikum auch von Fechners

weiteren Weltbildern, dem „Büchlein vom Leben nach dem Tode" (II. Auflage 1866) und der „Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (1879), den Eindruck phantastischer Schwärmerei. Es fehlte das Verständnis nicht bloß für die Bedeutung der Herzenslogik, sondern auch für den Erkenntniswert der Phantasie und des Analogieschlusses, der von Fechner umfangreich angewendet wird.

Eine übertriebene Schätzung mathematischer Beweisführung, streng logischer Formulierung hatte die tiefere Einsicht in die fruchtbare Methode der Weltanschauung verhüllt. Indessen war schon von Schopenhauer die Verkehrtheit der Meinung nachgewiesen, daß nur in Mathematik und Logik die streng wissenschaftliche Methode walte, und daß lediglich das Bewiesene vollkommen wahr sei. Schopenhauer hatte geltend gemacht, nicht jede Wahrheit bedürfe eines Beweises, sondern umgekehrt jeder Beweis bedürfe einer unbewiesenen Wahrheit, die zuletzt ihn stützt, und folglich sei eine durch unmittelbare Anschauung dargebotene Wahrheit besser, als eine erst durch Beweis vermittelte — wie Wasser aus der Quelle den Vorzug vor dem Wasserleitungswasser verdiene. „Nicht die bewiesenen Urteile, noch ihre Beweise, sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude; denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urteile zu begründen, solche Grundvesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben, das ist das Werk der Urteilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte, richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen, besteht. . . . Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Notwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und

nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehen kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz ist eine anschauliche; dies verrät schon das Wort." Evidenz heißt nämlich herauswachsende Anschauung.

Daher muß es irgendwie möglich sein, jede Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Wenn nun die tiefste Erkenntnis das unmittelbare Erlebnis ist, so bedeutet die anschauende Fähigkeit unseres Geistes, also neben dem Empfinden und Fühlen das lebhafte Vorstellen, die Phantasie, ein wesentliches Mittel zur Weltanschauung. „Selbst was zu groß oder zu kompliziert ist, um mit einem Blicke übersehen zu werden, muß man, um es wahrhaft zu verstehen, entweder teilweise oder durch einen übersehbaren Repräsentanten sich anschaulich vergegenwärtigen; das aber, was selbst dieses nicht zuläßt, muß man wenigstens durch ein anschauliches Bild und Gleichnis sich faßlich zu machen suchen." Alles ursprüngliche Begreifen ist daher anschaulich, symbolisch, wie denn selbst die abstraktesten Begriffe bei näherer Betrachtung, besonders wenn wir die Herkunft ihrer Worte untersuchen, sich als Bilder, Gleichnisse verraten. So bedeutete das jetzt begriffliche Wort „Zweck" früher einen Holzpflock, der beim Scheibenschießen an die getroffene Stelle der Scheibe gesteckt wurde; allmählich aber wurde dies Bild mit einem allgemeineren Sinne erfüllt, bis es schließlich eine vorgestellte und gewollte Wirkung überhaupt bezeichnete. Wenn ich sage „Vollkommenheit ist der Zweck der Weltentwickelung", so stelle ich mir die Welt wie einen Schützen vor, nach einem Punkte der Scheibe zielend, der „Vervollkommenheit" heißt. Wir haben es also hier mit einem Urteil der Phantasie zu tun.

Die Phantasie bemerkt zwischen zwei Vorgängen eine Ähn-

lichkeit und schließt daraus auf eine gleiche Natur, eine innere Verwandtschaft der beiden Vorgänge; sie deutet den minder verständlichen Vorgang nach dem Muster des anschaulich bekannten Vorganges. Wie einem Schützen, der nach dem wichtigsten Punkte der Scheibe zielt, zu Mute ist, weiß der Mensch aus intimer Erfahrung, und überträgt nun dies Erlebnis auf den dunkeln Vorgang, auf die Weltentwickelung. Das Urteil „Vollkommenheit ist der Zweck der Weltentwickelung" beruht also auf einer Phantasietätigkeit, die aus Ähnlichem Ähnliches folgert, auf einem sogenannten Analogieschlusse. Hier haben wir ein Gebiet betreten, das man unserm Fechner vielfach verargt, während es doch das eigentlich fruchtbare Gebiet aller Weltanschauung ist. Wo es auf Erweiterung unseres Anschauungskreises ankommt, kann ja lediglich die Phantasie mit ihrem Schlusse von Ähnlichem auf Ähnliches etwas leisten. Der streng logische Schluß mag uns innerhalb eines bekannten Gebietes den Blick schärfen, führt indessen nicht darüber hinaus. Wenn ich z. B. folgere: „Alle Menschen sind sterblich, Jesus war ein Mensch, also war Jesus sterblich", so habe ich nichts erfahren, was nicht schon vorher in dem allgemeinen Satze „alle Menschen sind sterblich" enthalten war. Wenn aber Fechner folgert: Die Pflanzen sind im Bau und Benehmen dem Menschen recht ähnlich; also wird die Pflanze auch ein Innenleben, ein Empfinden, Fühlen und Wollen, ähnlich wie der Mensch haben, — so hat dieser Analogieschluß zwar keine mathematische Verbindlichkeit, aber vor der strengen Verstandslogik insofern etwas voraus, als unser Anschauungskreis durch ihn erweitert wird.

Fechner hat sich niemals bemüht, seine Phantasietätigkeit, sein analogisches Schließen zu bemänteln, während mancher andere Philosoph für einen strengen Logiker und Systematiker nur deshalb gehalten wird, weil er seine Phantasien in den Doktormantel hüllt. Mit schlichter Offenheit kündigt Fechner in der Vorrede zu „Zend-Avesta" den Analogiecharakter seiner Schlüsse an: „In den Naturwissenschaften tritt die Analogie sehr gegen die Induktion

zurück. In den Betrachtungen dieser Schrift wird man das Umgekehrte finden. Dies liegt in der Natur der Gegenstände. Sie schließt auf Geist, wo man keinen sehen kann. Die Statthaftigkeit solchen Schlusses wird im allgemeinen nicht bestritten; man schließt ja überall auf den Geist anderer Menschen und Tiere, den man nicht sehen kann, und dieser Schluß beruht, abgesehen von praktischen Motiven, ganz auf Analogie; erst auf Grund dieser Analogie erhebt sich dann die Induktion.... Wir handeln von den höchsten, letzten, allgemeinsten Dingen im Gebiete des Geistes und der Materie. Diese aber liegen in keiner solchen Vielheit vor uns ausgebreitet, wie die Induktion zur Unterlage bedarf; wir stehen vielmehr als einzelne im ganzen derselben, sie schließen uns in ihrer Einheit ein, wir blicken von der Vielheit unserer unteren Standpunkte nach ihrer einsamen Höhe. Aber Spiegelbilder derselben im einzelnen liegen allwegs vor, an die sich die Analogie halten kann. Nicht ohne Gefahr freilich, das, was am Teilsein, der Endlichkeit dieser Bilder hängt, mit einer Spiegelung von Verhältnissen des Ganzen zu verwechseln. Doch ... der Umstand, daß mit dem Gesichtspunkte des Gleichen der des Ungleichen von uns mehr berücksichtigt wird, als es sonst im Gebrauche der Analogie zu geschehen pflegt, dürfte die Unsicherheit mindern, wie man sie sonst der Analogie beilegt, ohne freilich eine absolute Sicherheit daraus machen zu können.... Kein Weg, auf dem sich der Wahrheit mächtig werden läßt, soll einseitig den andern meistern wollen, obwohl alle einander wechselseitig." — Ist das die Sprache eines Phantasten? Nein, so urteilt vielmehr ein Denker, der mit Bescheidenheit sich selber und seine Methode zu erkennen sucht und mit unbestechlicher Ehrlichkeit die Grenzen seines Könnens eingesteht. Phantasie freilich finden wir bei Fechner reichlich. Es ist jene Flugkraft des Geistes, die ihn aus fachwissenschaftlicher Behutsamkeit und Enge zu den ungewöhnlichen, höheren, freieren Gesichtspunkten der Weltanschauung trägt. Phantastik ist ausgeartete, über Wirklichkeit und Verständigkeit

hinausschweifende Phantasie. Fechner aber versteht es, wie ein umsichtiger und starker Wagenlenker sein Gemüt und seine Einbildungskraft zurückzuhalten, wo ein Anprall oder ein Abgrund droht, und nur da läßt er den Rossen die Zügel schießen, wo ihre feurige Hurtigkeit die Fahrt befördert.

4. Die Nachtansicht.

Herzenslogik hat Fechner dahin gebracht, einen Ausweg aus jener kümmerlichen Weltanschauung zu suchen, die er wegen ihrer finsteren Öde und bangen Totenhaftigkeit „Nachtansicht" nennt. Aber der Ausweg wurde nicht durch Bestechung des Verstandes erkauft. Der Logos der Persönlichkeit waltete hier so gesund, daß ebensowenig das Herz den Kopf, wie dieser das Herz tyrannisieren durfte.

Was Fechner „Nachtansicht" gegenüber seiner „Tagesansicht" nennt, ist die im naturwissenschaftlichen Zeitalter landläufige Weltanschauung. Sie baut sich wesentlich aus physischen Daten auf und hält das Sinnfällige für die eigentliche Wirklichkeit, auf die man sich verlassen könne, während das geistige Leben ein unsicherer Boden mit schwankenden Gestalten, eine Art Schattenreich sei. Die große Verbreitung dieser Weltanschauung beruht sowohl auf dem materialistischen Sinn der Menge, für den das Sinnliche im allgemeinen das Geistige an Bedeutung übertrifft, als auch auf der übertriebenen Schätzung, die unsere vorwiegend äußerliche Kultur den Naturwissenschaften zollt. Die Methode, die den Naturwissenschaften zu ihren Erfolgen verholfen hat und für die Naturwissenschaften in der Tat die rechte ist, hält man für die allein-selig-machende auch da, wo eine Weltanschauung gewonnen werden soll. Die Naturwissenschaften sind lediglich auf eine Seite des Weltalls angewiesen, nämlich auf die sinnfällige; mit den Sinnen und ihren technischen Hilfsmitteln wird das Weltall untersucht, und die so gewonnenen Daten werden vom Verstande systematisiert. Dagegen ist nichts ein-

zuwenden. Wenn aber diese Methode auf die Philosophie übertragen, wenn dem naturwissenschaftlichen Bilde, das doch nur eine Seite des Weltalls darstellt, die Würde einer Weltanschauung verliehen wird, so kommt dabei die andere, höchst wichtige Seite des Weltalls, das „Innere der Natur", schlecht weg. Der Fehler der naturalistischen Weltanschauung besteht folglich in einem Irrtum über das Verhältnis zwischen dem Materiellen und Geistigen.

Die naturalistische Weltanschauung betrachtet das geistige Leben, alles in der Welt vorkommende Empfinden, Fühlen, Wollen, Vorstellen und Denken, als einen Vorgang, der ausnahmsweise, lediglich bei einer ganz bestimmten Verfassung der Materie, eintrete und mit dieser materiellen Bedingung verschwinde. Ohne lebendiges Eiweiß, aus dem unser Gehirn und unsere Nerven, aus dem die Zellen, die Elemente aller Organismen bestehen, könne nicht empfunden, gefühlt, vorgestellt oder gedacht werden; das seelisch-geistige Leben, das Bewußtsein oder Erlebnis, trete im Weltall nur an den räumlichen und zeitlichen Punkten auf, wo es Eiweiß gibt. Aus dieser Ansicht nun ergeben sich die Folgerungen: Da unsere Erde vor Zeiten ein Teil der glühenden Sonne und auch nach der Trennung von dieser Mutter noch viele Millionen von Jahren übermäßig heiß war, so konnte in jener Urzeit kein Eiweiß zustande kommen, und folglich war damals die Erde ganz brutal, ohne einen Schimmer von Bewußtsein. Erst als die gemilderte Natur aus einem lauen, feuchten Elemente die Anfänge organischen Lebens, primitive Eiweißklümpchen gebar, dämmerte in ihnen seelisch-geistiges Leben auf. Mit der Vervollkommnung der Eiweißorganismen, mit der Verfeinerung ihrer Erlebnisorgane ward das Bewußtsein reicher und heller; auf seine Dämmerung folgt ein leuchtender Morgen und ein strahlengewaltiger Mittag. Doch auch Abend und Nacht wird es werden; eine Zeit wird kommen, wo infolge der Erdabkühlung vor Kälte und Mangel die Säfte der lebendigen Körper erstarren und das Eiweiß vergeht. Dann

erlischt das letzte Bewußtsein der Erde, aus ist es mit allen Empfindungen, aus mit Farben, Formen und Klängen, aus mit allen Erinnerungen, Gedanken und Gefühlen. Kein Erlebnisfünkchen schimmert mehr. Die Erde samt ihrer großartigen Kultur verschlungen vom Unbewußten, von brutaler Nacht.

Diese naturalistische Weltanschauung drückt das Gemüt nieder. Wir kommen uns vor wie Pilger in einer Wüste, genarrt von der Fata Morgana. Als ein Selbstbetrug erscheint uns der Glaube an die unendliche Bedeutung des Wahren, Schönen und Guten. Die Kultur mit ihren Lichtgedanken und Hochgefühlen ist nur ein winziges Intermezzo, das Farbenspiel einer flüchtigen Seifenblase, eine Null in der unendlichen Stumpfheit des Daseins. Quelle wie Ziel des Lebens und Bewußtseins sind Nacht und Tod. Wenn aber alles Streben auf nichts anderes hinausläuft, lohnt es sich dann überhaupt, zu streben, zu leben? Hat die Kultur einen Sinn, wenn die höchste Kultur, die Selbsterkenntnis, nachweist, das ganze Getriebe sei zwecklos? Wozu die umständliche Entwickelung des Sonnensystems vom Urnebel bis zum Zentralball und den umkreisenden Kugeln? Wozu das Abkühlen der Erde, das organische Leben, die Entstehung der Arten, der qualvolle Kampf ums Dasein, das Menschwerden und die Kultur? Wozu, wenn schließlich alles wird, wie es vordem war, wenn das ganze Leben hinstirbt in Nacht und Kälte? Freilich stellt uns der Naturforscher in Aussicht, der Leichnam unserer Erde werde mit einem großen Himmelskörper zusammenprallen, vielleicht wieder in die Sonne hineinstürzen, wie das Wasser eines Springbrunnens zum Ursprung zurückkehrt. Und dann, heißt es, wird die Erde zu neuer Glut, zu neuem Leben, zu neuem Empfinden, Fühlen und Denken erweckt werden. Aber was weiß der neue Frühling des Geistes alsdann vom vorigen Jahr, von der früheren Geistperiode der Erde? Einen bewußten Zusammenhang damit, eine Tradition, ein Vererben des alten Kulturschatzes auf die neuen Kulturpioniere gibt es ja nicht. Vollends schaurig wird der Ausblick

in die Zukunft, wenn der Naturforscher der physikalischen Lehre huldigt, die Entwickelung der Welt werde einmal einen Ausgleich der Wärme herbeiführen, so daß keine mechanische Arbeit mehr zustande komme und der ganze Mechanismus stille stehe.

Solche naturalistischen Perspektiven wirken wie Höllenqual auf ein Gemüt, das einen unverlierbaren Lebenssinn gewährleistet sehen möchte. Die Welt kommt ihm vor wie jener Sisyphus, der zur Strafe in der Unterwelt einen Stein bergan wälzen muß, jedesmal aber, wenn diese Last nach schwerer Mühe beinahe hinaufgebracht worden ist, sie aus den Händen verliert, so daß der Stein wieder in die Tiefe rollt, und die Arbeit umsonst war. Der Gedanke, daß das eigene Tun und das ganze Weltgetriebe völlig fruchtlos bleibt, ist für einen vernünftigen Menschen unerträglich. Und nun malt uns die naturalistische Auffassung ein All, in dem das geistige Leben nur hin und wieder, als gelegentlicher Ausnahmefall vorkommt, ohne daß die einzelnen Geistperioden eine stetige Entwicklungslinie bilden. Einsame Oasen sind's, durch die Wüste so völlig voneinander getrennt, daß keine Oase etwas von der andern erfahren kann. Kein Organ zum Behalten dessen, was uns teuer ist, hat das unendliche All, keine Scheune, um die Wertgarben der einzelnen Kulturen einzuheimsen. Verwahrlost verfaulen jedesmal die Garben auf dem Felde, weil den Bauer und sein ganzes Dorf ein großes Sterben hinweggerafft hat. Und schließlich hat das Feld ein Einsehen, gibt das sinnlose Früchtetragen gänzlich auf und wird für alle Ewigkeit zur starren Wüste.

Verglichen mit dieser Weltanschauung ist der Pessimismus Schopenhauers paradiesisch. Denn Schopenhauer hält zwar die Welt der egoistischen Bejahung für qualvoll und schlecht, lehrt aber, daß es einen Ausweg daraus, eine Erlösung zum heiligen, seligen Frieden gibt, und daß unser Idealismus, die Hingabe an das Wahre, Schöne und Gute, den denkbar höchsten Sinn hat, nämlich die Erlösung vollbringt. Schopenhauers Lehre ist in dieser Hinsicht geradezu optimistisch. Den

eigentlichen Pessimismus, im furchtbaren Sinne des Wortes, stellt eben jener Naturalismus dar, der den Weltprozeß für etwas Sinnloses hält. Hier zuckt der Naturalist die Achseln und meint, der Wahrheit müsse man die Ehre geben, auch wenn sie traurig sei. Solche Gesinnung ist ja wacker. Indessen verlangt der Logos der Persönlichkeit von uns, daß wir felsenfeste Gründe haben, ehe wir uns zu einem Glauben entschließen, der den wertvollsten Bedürfnissen unseres Gemütes in finsterer Mißachtung entgegentritt und sie verschmachten läßt. Wohlan, prüfen wir die Gründe, ob sie wirklich felsenfest und nicht vielmehr Morast sind! Es handelt sich um unsere wichtigste Lebensfrage, um die höchsten Interessen eines vernünftigen Charakters.

5. „Den Sinnen hast du dann zu trauen.“

Die Wurzel aus der die pessimistische Nachtansicht hervorwächst, ist nach Fechner folgende Meinung der Naturalisten: „In den Nerven haben sie die sicheren Zeichen und Mittel der Empfindung und im Gehirn das Instrument des Geistes, worüber hinaus die Welt keins hat, keins ist. Ob es zwar Schwingungen in Luft und Äther über die Nerven hinaus gibt, sie wissen, daß Schwingungen nur in phosphorhaltigem Eiweiß Empfindung bedeuten, und neigen dazu, die Psychologie als einen Zweig der Chemie zu betrachten: aus Kohle, Phosphor und Sauerstoff im Protoplasma kommt der Geist. Mit dem Protoplasma, als gemeinsamem Urstoff von Nerven und Polypen, beginnt eine zweite Schöpfung, die der geistigen Dinge, mit der Erkenntnis des Protoplasma fiel der erste volle Lichtstrahl in die Wissenschaft der Dinge; und nachdem die Jünger der Natur verlernt haben, Gott als Schöpfer dieser Dinge anzubeten, beten sie das goldene Kalb des Protoplasma dafür an.“

Die schwache Seite dieser Meinung kann dem philosophischen Kopfe nicht verborgen bleiben. Wenn das Reich der Empfindung als „eine zweite Schöpfung“ erst durch das Eiweiß oder Proto-

plasma zustande gekommen ist, so muß man der vorangegangenen Weltperiode, der „ersten Schöpfung“, alle sinnlichen Eigenschaften absprechen. Farben und Töne, Tast- und Wärmequalität, Duft und Geschmack, sogar Form und Bewegung gab es also vor dem Eiweiß nicht; diese sinnlichen Eigenschaften sind ja nichts anderes als Empfindungen, also der „zweiten Schöpfung“ angehörig. Wie kann vor Entstehung des Protoplasma die Erde heiß, eine dunstförmige, oder tropfbar flüssige Feuerkugel gewesen sein, wenn die Empfindungen, die wir mit den Worten „heiß“, „feurig“, „dunstförmig“, „flüssig“, „Kugel“ meinen, damals noch nicht möglich waren? — Was bleibt nun von der Welt nach Abzug der sinnlichen Qualitäten übrig? Die im naturalistischen Zeichen stehende Weltanschauung kann diese Frage nur in gewundener Weise, durch allerlei Begriffsverrenkungen beantworten. Tritt in die Hallen der Philosophen — sagt Fechner —, wo das Welträtsel sich mit seiner eigenen Lösung abquält. Was siehst du? Da streiten sich Dinge an sich, Ich und Nichtich, Kraft und Stoff, einfache Wesen, Absolutes, Begriff, Wille, Unbewußtes um den Namen dessen, was aus der Nacht und Stille heraus die Illusion einer leuchtenden, tönenden Welt, ja des Raumes und der Zeit selbst, in uns erzeugen soll; und die Weisesten bieten für den Grund der Existenz, der, alles Scheines bar, alle Scheine wirft, doch eben nur jene Namen, mit Bestimmungen, die aus der Scheinwelt selbst abstrahiert sind, und toben damit gegeneinander.“

Im Eingange seines Buches „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ schildert Fechner mit klassischen Worten die Umwälzung seiner Weltanschauung. „Eines morgens saß ich im Leipziger Rosental auf einer Bank in der Nähe des Schweizerhäuschens und blickte durch eine Lücke, welche das Gebüsch ließ, auf die davor ausgebreitete schöne große Wiese, um meine kranken Augen am Grün derselben zu erquicken. Die Sonne schien hell und warm; die Blumen schauten bunt und lustig aus dem Wiesengrün heraus, Schmetterlinge flatterten darüber und

dazwischen hin und her, Vögel zwitscherten über mir in den Zweigen, und von einem Morgenkonzert drangen die Klänge in mein Ohr. So waren die Sinne beschäftigt und befriedigt. Aber für den ans Denken Gewöhnten reicht solche Befriedigung nicht lange, und so spann sich aus der Beschäftigung der Sinne allmählich ein Gedankenspiel heraus, das ich hier nur etwas weiter ausgesponnen und mehr geordnet wiedergeben will. — Seltsame Täuschung, sagte ich mir. Im Grunde ist doch Alles vor mir und um mich Nacht und Stille; die Sonne, die mir so glänzend scheint, daß ich mich scheue, ihr mein Auge zuzuwenden, in Wahrheit nur ein finstrer, im Finstern seinen Weg suchender Ball. Die Blumen, Schmetterlinge lügen ihre Farben; die Geigen, Flöten ihren Ton. In dieser allgemeinen Finsternis, Öde und Stille, welche Himmel und Erde umfängt, schweben nur einzelne, innerlich helle, farbige und klingende Wesen, wohl gar nur Punkte, tauchen aus der Nacht auf, versinken wieder darein, ohne von ihrem Licht und Klange etwas zu hinterlassen, sehen einander, ohne daß etwas zwischen ihnen leuchtet, sprechen miteinander, ohne daß etwas zwischen ihnen tönt. So heute, und so war es von Anbeginn und wird es sein in Ewigkeit. Was sage ich: vielmehr Milliarden von Jahren war es nicht kalt genug; und wie lange wird es dauern, so wird es zu kalt für den Bestand von solchen Wesen sein. Dann wird alles wieder ganz finster und stille sein wie vordem. — Wie aber konnte ich auf solch' absurde Gedanken kommen? Ich kam auch nicht darauf; ich kam nur darauf, daß man darauf gekommen ist, und fand es seltsam, daß man so allgemein darauf gekommen ist. Sind es doch die Gedanken der ganzen denkenden Welt um mich. Wie sehr und um was sie zanken mag, darin reichen sich Philosophen und Physiker, Materialisten und Idealisten, Darwinianer und Antidarwinianer, Orthodoxe und Rationalisten die Hände. Es ist nicht ein Baustein, sondern ein Grundstein der heutigen Weltansicht, daß es so ist, wie ich sagte, daß es ist; glücklich, daß sie doch in etwas stimmt. Was wir der Welt um

uns abzusehen, abzuhören meinen, es ist alles nur unser innerer Schein, eine Illusion, die man sich loben kann, wie ich's noch jüngst gelesen; bleibt aber eine Illusion. Licht und Ton in der äußeren, von mechanischen Gesetzen und Kräften beherrschten, zum Bewußtsein noch nicht durchgedrungenen Welt über die organischen Geschöpfe hinaus sind nur blinde stumme Wellenzüge, die, von mehr oder weniger erschütterten materiellen Punkten aus, den Äther und die Luft durchkreuzen und erst, wenn sie an den Eiweißknäuel unseres Gehirns, ja wohl gar erst, wenn sie an einen bestimmten Punkt desselben antreffen, sich durch den spiritistischen Zauber dieses Medium in leuchtende tönende Schwingungen umsetzen. Über Grund, Wesen, nähere Bestimmungen dieses Zaubers streitet man; über die Tatsache ist man einig; und von allen Erkenntnistheorien, in denen die Philosophie sich eben jetzt erschöpfen und lehren will, als wollte sie noch eine Philosophie gebären, führt keine zu einem Zweifel an der Richtigkeit dieser Tatsache, es sei denn, um den Zweifel für unlösbar zu erklären, oder die Welt in Stäubchen zu zertrümmern, die nur sich selber, aber nicht die Welt erleuchten."

„Zwar der natürliche Mensch wehrt sich gegen diese Weisheit. Er glaubt, daß er die Gegenstände um sich sieht, weil es wirklich um ihn hell ist, die Sonne nicht erst hinter seinem Auge zu leuchten anfängt, daß die Blumen, Schmetterlinge so bunt sind, wie sie ihm erscheinen, die Flöten, Geigen ihren Ton ihm schenken, nicht umgekehrt von ihm empfangen, kurz daß es ein Leuchten und Tönen durch die Welt über ihn hinaus und von draußen in ihn hinein gibt. Aber er läßt sich von der Wissenschaft belehren und glaubt nun um so klüger zu sein, daß er eine Illusion weniger hat. Die Illusion zwar bleibt und spottet seines Wissens, wie dieses seiner Illusion spottet. Was von beidem hat endlich Recht? Gewiß ist, daß die Illusion nie weichen wird; steht das Wissen, daß es eine Illusion ist, wohl eben so fest, und ist es nicht vielmehr wohl selbst eine Illusion? Braucht man doch das Sprichwort, daß ehrlich am längsten

währt, nur dahin umzukehren, daß, was am längsten währt, ehrlich ist, um es zu glauben."

Ich habe die Frage aufgeworfen: Was bleibt von der Welt nach Abzug der sinnlichen Qualitäten übrig? Es ist eine Frage, die dem Materialisten Locke nicht verborgen blieb. Allerdings verfuhr er nicht folgerichtig genug; denn er zog von der Welt bloß Farbe und Ton, Duft und Geschmack, Tast- und Wärmeempfindung, das sogenannte Sekundäre, ab, glaubte aber, Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung, Ruhe und Zahl seien ein Rest, der nicht mehr als ein subjektives Erlebnis betrachtet, also nicht von der Welt hinweggedacht werden könne, vielmehr als das „Primäre" der Materie, als Ding an sich zu gelten habe. Bei schärferer Überlegung würde Locke herausgefunden haben, daß die vermeintlich primären Qualitäten nichts Anderes sind als begriffliche Vermummungen sekundärer, sinnlicher Qualitäten. Denn Undurchdringlichkeit ist eine Erfahrung, die wir beim Tasten gemacht haben; Ausdehnung und Gestalt aber, Bewegung und Ruhe sind aus Gesichts- und Tastempfindungen abstrahiert. Locke verrät die Schwäche seiner Position besonders durch folgende Bemerkung: „Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe würden, wie sie sind, wirklich in der Welt sein, gleichviel ob es irgend ein empfindendes Wesen, sie wahrzunehmen, gäbe, oder nicht." Im Gegenteil, man muß sich zu den genannten Eigenschaften stets ein Wesen hinzudenken, das sie erlebt.

Übrigens läßt die Lockesche Voraussetzung, daß man die primären Eigenschaften nicht aus der materiellen Welt hinwegdenken könne, eine Folgerung zu, die von Locke zu Kant führt; Locke hatte gefolgert: Also sind die primären Qualitäten objektive Wirklichkeit. Kant folgerte: Eben weil man die Eigenschaft der Ausdehnung, also des Raumes, — der Bewegung, also der Zeit, — der Undurchdringlichkeit, also der Kausalität, — nicht aus der Welt wegdenken kann, gerade deshalb muß angenommen werden, daß diese primären Eigenschaften in der Natur unseres

Denkens wurzeln. So vervollständigte Kant Lockes unvollendeten Gedankengang in der Richtung, daß Raum, Zeit und Kausalität als Ausschauungsformen enthüllt wurden, in denen der Geist die Welt erlebt. Kant ist daher subjektiver Idealist. Sein „Ding an sich“ bleibt völlig unbeschreiblich, ein Etwas, eine gestaltlose Physiognomie, für die wir bloß den Namen „Nichts“ haben. Wie lähmend und versteinernd das Gorgonenhaupt eines qualitätlosen Weltwesens auf unser Gemüt wirkt, wird von Fechner durch das Wort „Nachtansicht“ angedeutet.

Den Folgerungen, zu denen die Philosophie, besonders die Kantische, den Materialisten drängt, sucht dieser dadurch auszuweichen, daß er sich durch einen Sprung an die Seite des „natürlichen Menschen“ begibt. Noch nicht von des Gedankens Blässe angekränkelt, hegt der natürliche Mensch den Glauben, die Sonne fange nicht erst hinter dem Auge zu leuchten an, sondern leuchte auch völlig unabhängig von einem sehenden Subjekte. Der Sprung des Materialisten, der sich doch sonst seiner strengen Verstandeslogik rühmt, ist nichts als Herzenslogik. Einen Verstandesschluß, der zur Annahme einer völlig objektiv leuchtenden Sonne führt, gibt es eben nicht. Der Hinweis des naiven Menschen, die Sonne leuchte ja auch für seine Mitmenschen, bedeutet eine philosophische Unbeholfenheit; sind doch die Mitmenschen bloße Wiederholungen des Ich, die bei ihrer Anschauung der Dinge nicht loskommen von den eigentümlichen Erlebnisformen des Subjekts. Lediglich, weil ihm die materielle Welt ans Herz gewachsen ist, glaubt der Materialist an ihre objektive Wirklichkeit. Sein Materialismus ist ersonnen worden, um den naiven Glauben an die objektive Welt zu retten. Und in dieser Hinsicht stimme ich dem Materialisten bei. Einen Vorwurf verdient er aber insofern, als sein Materialismus sich eines Widerspruches der Verstandeslogik schuldig macht.

Jeder Materialist gibt zu, Saitenklang komme erst dadurch zustande, daß eine gezupfte Saite hin und her schwingend die Luft wellenförmig erschüttert, und daß die Wellenstöße der Luft

unser Ohr und Gehirn mechanisch erregen. Der Materialist erkennt also einerseits — als Verstandeslogiker — an, daß draußen in der objektiven Welt stumme Wellenzüge der Luft, nicht Klänge erfolgen, und daß die Klänge erst hinter dem Ohr zustande kommen — in dem Bereiche, das man den empfindenden Geist oder das erlebende Bewußtsein nennt. Wenn nun der Materialist andererseits — als Herzenslogiker — daran glauben will, daß auch unabhängig von Wesen, die mit Ohren, Nerven und Hirnen versehen sind, Saitenklänge und Geräusche ertönen und zur „Welt an sich" gehören, so mag er diesem Glauben huldigen; nur muß er folgerichtig genug sein, zu den Saitenklängen unter allen Umständen ein Bewußtsein hinzuzudenken, in dem sie erlebt werden; der Materialist sollte also nicht etwa bloß den empfindenden Sonderwesen, sondern auch der objektiven Welt, dem „Ding an sich", eine geistige Seite, ein Bewußtsein, ein Erleben zuschreiben. Tut er das nicht, so ist er unfähig, sich gegen den Einwand zu wehren: Wie können Klang, Farbe, Duft, überhaupt Erlebnisse, die erfahrungsgemäß nur innerhalb eines Bewußtseins vorkommen, auf einmal außerhalb jeglichen Bewußtseins angenommen werden! Ein Klang, der in keinem Bewußtsein erlebt wird, ist doch kein Klang, und ein Leuchten, das als solches nicht empfunden wird, leuchtet nicht. Drum bedeutet die brutale Materie des Materialisten eine Wasserwoge ohne Wasser, ein Messer ohne Heft und ohne Klinge.

Der naive Glaube an das von uns unabhängige Vorhandensein der sinnlichen Welt wird in Goethes „Vermächtnis" unter Hinweis auf die im Menschen waltende „Gott-Natur", auf die Einheit von Natur und Geist, mit den Worten gebilligt:

„Den Sinnen hast du dann zu trauen,
Kein Falsches lassen sie dich schauen,
Wenn dein Verstand dich wach erhält."

Bedeutsam ist die Mahnung zu verständiger Wachsamkeit. Der Materialist beherzigt ungenügend diese Mahnung. Fechner aber, ursprünglich Naturalist, hielt das kritische Auge offen und

vervollständigte den sonst einseitigen Materialismus durch die Folgerung, daß es keine unerlebte Materie geben könne. Da diese Lehre die Grundlage für das ganze Ideengebäude Fechners bildet und den Charakter jeder Weltanschauung entscheidet, so suche ich sie hier durch mehrere Beweise zu stützen. Der These, die ich vertrete, gebe ich die Fassung: Alles Dasein ist Erlebnis, entweder Erlebnis für fremde Wesen, die es empfinden, oder aber Selbsterlebnis.

6. Alles Dasein ist Erlebnis.

Beweise sind nichts anderes als vermittelte Anschauungen; jede Erkenntnis beruht letzten Endes auf anschaulichem Erfassen tatsächlicher Verhältnisse. Meine Aufgabe hat also eigentlich darin zu bestehen, daß ich dem geistigen Auge zu schauen gebe, wie alles Dasein Erlebnis ist.

Vor allem mache ich einen ontologischen Beweis geltend, ich ersuche den Leser, durch Besinnung sich klar zu machen, was eigentlich mit dem Worte „Dasein" ausgedrückt werden soll. Wenn ich sage, „da ist —", so meine ich, daß im Gebiete des Bewußtseins sich etwas Besonderes bemerkbar macht; aus der Erlebnis-Einheit taucht ein Unterschied auf. Jedenfalls kann ich meine Erfahrung „da ist —" nicht ohne mein Bewußtsein denken. Will ich aber sagen, etwas sei unabhängig von meinem eigenen Bewußtsein da, so muß ich es einer andern, fremden Bewußtseinseinheit einordnen, die gleichsam den Träger oder Behälter des besonderen Erlebnisses bildet. Wenn ich annehme, daß es in den Eingeweiden der Erde eine Tropfsteinhöhle gibt, in die noch kein Mensch, auch kein Tier vorgedrungen ist, so denke ich zu den Steinzapfen, von denen Wasser träufelt, heimlich eine Hand hinzu, die den harten, kühlen, nassen Stein betastet, und ein Ohr, das dem Tropfenklingen lauscht. Und wofern ich nicht Sinnesorgane hinzudenke, so nehme ich unter allen Umständen ein Bewußtsein an, in dem das Höhlen-Erlebnis erfolgt, einen Geist, der jegliches Dasein umfaßt.

Wir haben es hier mit einer Anschauung zu tun, die naiv schon den Psalmisten erfüllte, als er von einem großen Geiste sang: „Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es; du verstehest meine Gedanken von ferne. Ich gehe oder liege, so bist du um mich und siehest alle meine Wege.... Wo soll ich hingehen vor deinem Geist? Und wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mich in die Unterwelt, siehe, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meere, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten. Spräche ich: Finsternis möge mich decken, so muß die Nacht auch hell um mich sein; denn selbst Finsternis ist bei dir nicht finster, und die Nacht leuchtet wie der Tag, Finsternis wie das Licht." Ich führe diese Bibelstelle keineswegs im dogmatischen Sinne der Kirche an, sondern als ein Dokument echt menschlichen Erlebens. Das allgemeine Bewußtsein, das dem Psalmisten vorschwebt, ist nicht der Glaube an eine überweltliche, von außen in das Weltgetriebe hineinspähende Person, sondern an eine Innerlichkeit aller Dinge und Ereignisse, eine das All in sich hegende Geistigkeit. Auch Paulus hat wohl diese Weltgeistigkeit gemeint, als er zu den Athenern am Altar des „unbekannten Gottes" sprach: „Den unbekannten Gott will ich euch künden.... Er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir." Goethe, der in der Natur das Sittliche erlebte, nimmt in seiner Umdichtung einer Giordano-Bruno-Stelle auf das Pauluswort Bezug:

„Was wär ein Gott, der nur von Außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe?
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,
So daß, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

In der Geschichte der Philosophie macht sich der ontologische Nachweis des Satzes, daß alles Dasein Erlebnis sei,



bereits bei Parmenides, dem Haupte der eleatischen Schule, bemerkbar; denn Parmenides schreibt in seinem Gedichte über die Natur dem Sein als einzig positive Bestimmung das Denken zu, so daß Sein und Denken identisch sind — eine Grundanschauung, die gestaltend in den Systemen von Fichte, Schelling und Hegel auftrat; wegen des Anklanges an das psalmistische und paulinische Erlebnis und zugleich an Fechner erwähne ich ein Sonett von Fichte, in dem es heißt:

„Das ewig Eine
Lebt mir im Leben, sieht in meinem Leben.
Nichts ist, denn Gott; und Gott ist nichts, denn Leben."

Schon an der Schwelle der neuern Philosophie hatte die Erkenntnis geleuchtet, das einzige Sein, von dem man unmittelbare Gewißheit habe, sei das Denken; ich meine den Schluß des Cartesius: Wenn ich auch eines jeglichen Dinges Dasein bezweifeln kann, so vermag ich doch nicht an der Tatsache zu zweifeln, daß es ein Denken gibt; denn während ich nachdenke, ist mir ja das Denken, als unmittelbares Erlebnis, gewiß. Von Cartesius ausgegangen, lehrt Spinoza, die Ausdehnung, also die Materie, sei im Wesen mit dem Denken, mit der vorgestellten Welt, ein und dieselbe Sache. Für den subjektiven Idealisten Berkeley ist das Bewußtsein so völlig identisch mit dem Dasein, daß er es für unsinnig hält, eine vom Bewußtsein unabhängige Materie anzunehmen. In neuester Zeit wurde die große Wahrheit, daß allem Dasein eine subjektive Seite zugeschrieben werden müsse, von Schopenhauer verkündet; für ihn ist die Welt nichts als Erlebnis, nämlich Wille und Vorstellung.

Was schließlich unsern Fechner betrifft, so hat er die Gleichung „Dasein gleich Erlebnis" zwar nicht formuliert, in der philosophischen Anschauung aber nicht übersehen, wie folgende Stelle aus der „Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" beweist: „Zuletzt bleibt noch die Frage übrig, ob man der materiellen Welt als dem Ursächlichen äußerer Erscheinungen, die in unserm Geiste entstehen, eine Existenz außer dem geistigen Gebiete überhaupt beizulegen

habe. So gut alle äußeren Erscheinungen, von denen wir sprechen können, etwas in unserm Geiste sind, könnte das, was wir als Kausalgrund derselben über uns hinaus anzunehmen gedrungen sind, auch nur etwas in einem allgemeinen Geiste sein, der den unsrigen mit einschließt; und in der Tat weder ein direkter Erfahrungsgrund noch ein begrifflicher oder Kausalgrund scheint dazu zu nötigen, sozusagen noch etwas hinter dem allgemeinen und unserm Geiste anzunehmen, wovon das gesamte Geistige erst wieder abhängt, da vielmehr alle Kausalität im Geistigen selbst verfolgbar gedacht werden kann, wenn wir berücksichtigen, daß die Materie selbst durch Bestimmungen, die in unsern Geist fallen, für uns erfaßbar ist. An etwas überhaupt denken, was nicht in unsern, oder, damit vergleichbar, einen andern oder allgemeineren Geist falle, oder fallen könne, oder daraus abstrahierbar sei, heißt an Nichts denken. In der Tat bekenne ich mich in letzter Instanz zu einem objektiven Idealismus; was nicht hindert, vielmehr die Nötigung bestehen läßt, eine körperliche Außenwelt und geistige Innenwelt insofern zu unterscheiden, als die erste durch den gesetzlichen Zusammenhang von Wahrnehmungen, die in eine Mehrheit von Einzelwesen fallen oder fallen können, letztere durch den Zusammenhang geistiger Bestimmungen, die schon in jedes Individuum für sich, respektive den allgemeinen Geist fallen, charakterisierbar ist."

Solche Streiflichter auf die Geschichte der Weltanschauung zeigen, daß wir in der Gleichung „Dasein gleich Erlebnis" keine Begriffstüftelei haben, sondern einfach die Anschauung einer Tatsache, die bei scharfem Zusehen allgemein bemerkbar und daher von manchem bedeutenden Geiste erkannt worden ist.

Wer sich indessen außer Stande fühlt, die allgemeine Geistigkeit des Daseins anschaulich zu erkennen, mag den Weg der empirischen Induktion gehen, welche Einzelerfahrungen zusammenträgt und zum Gesetze verallgemeinert. Mag er die Frage beantworten, ob ihm oder einem anderen Wesen jemals

etwas Existierendes vorgekommen ist, das nicht Erlebnis gewesen wäre. Die Antwort muß lauten: Das allerdings nicht; das wäre unmöglich, weil ja alle Erfahrung ein Vorgang innerhalb des Bewußtseins ist. Aber es bleibt die Ausrede: „Wir haben Grund, ein Dasein außerhalb unserer Erfahrung anzunehmen, ein hinter der sinnlichen Erscheinung befindliches, an und für sich vorhandenes Objekt; weil es nun durch unsere Erfahrung nicht erkannt werden kann, so ist die empirische Induktion nicht anwendbar auf das Ding an sich.“

Die Ausrede gilt nicht. Besinnen wir uns, was wir mit der Bezeichnung „An und für sich“ meinen. Jeder echte Wortsinn muß Anschauung, ein äußeres oder inneres Erlebnis sein; Worte, die nicht auf Erlebnisse hinweisen, sind in Wahrheit „Schall und Rauch“, leere Hülsen. Schon aus dieser Betrachtung geht hervor, daß wir mit der Bezeichnung „Ding an und für sich“ lediglich ein Erlebnis meinen können, falls die Bezeichnung überhaupt einen Sinn enthalten soll. Dies Erlebnis hat jeder von uns an sich selbst erfahren. Jeder hat erfahren, daß er nicht bloß für fremde Wesen etwas ist, sondern vor allem für sich selbst; mit anderen Worten: daß er nicht bloß eine äußerliche, körperliche Existenz darstellt, sondern auch ein Innenleben oder Selbstbewußtsein. „An und für sich sein“ heißt nichts anderes, als Selbsterlebnis sein. Folglich bedeutet die Bezeichnung „Ding an sich“ nur die Welt, insofern sie unmittelbar sich selbst erlebt. Wir können das kosmische Fürsichsein nur nach dem Muster denken, das uns einzig zur Verfügung steht — nach dem, was wir für uns sind, nach unserm Selbsterlebnis.

7. Könnten brutale Materie und Geist einander beeinflussen?

Noch andere Gründe sichern den Gedanken, auf den es in dieser Schrift hauptsächlich ankommt, daß nämlich alles Dasein

Erlebnis sei und also seelisch-geistige Qualität habe. Diese neuen Gründe sind einem bedeutsamen Kapitel der Erkenntnistheorie entnommen; es heißt „Grund und Folge, Ursächlichkeit.“

Wenn die „Nachtansicht“ recht hat, wenn nämlich die Materie ein ganz ungeistiges Wesen hat, so ist es unfaßbar, wie solche brutale Materie es anstellt, auf den Geist einzuwirken, um von ihm wahrgenommen zu werden. Ist es denkbar, daß ein Ding eine Wirkung auf etwas Grundverschiedenes, völlig Heterogenes, ausübt? Ich kann doch nicht eine absolute Verschiedenheit und zugleich auch wieder eine gewisse Übereinstimmung von Dingen gelten lassen! Nehme ich eine Beeinflussung zwischen ihnen an, so muß ich zugestehen, daß sie keineswegs grundverschieden sind, vielmehr eine Gemeinschaft untereinander haben. Am deutlichsten bewahrheitet sich dieser rein logische Grundsatz auf mathematischem Gebiete. Von einem Körper kann ich keine Linie abziehen, kann nicht zu einem Dreieck einen Würfel addieren, nicht fünf Birnen mit drei Diamanten multiplizieren.

Stellen wir uns vor, zwei Dinge seien grundverschieden, in jeder Hinsicht voneinander abgesondert, so hat diese Vorstellung die Brücke abgebrochen, deren das Wirken bedarf, um von dem einen zum andern Dinge hinüberzugelangen, und es sind nunmehr die beiden Dinge durch einen unüberwindlichen Abgrund voneinander getrennt. Der Ausdruck „Grundverschiedenheit“ bedeutet eben nichts anderes, als daß keinerlei Wirksamkeit zwischen den verglichenen Dingen besteht. Wenn wir andererseits sagen, zwei Dinge seien durch eine Gemeinschaft miteinander verbunden, so meinen wir, daß eine Beeinflussung zwischen ihnen stattfinden kann. Schon aus dieser Anschauung ergibt sich ohne weiteres, daß entweder Materie und Geist Gemeinschaft haben müssen, oder nicht aufeinander zu wirken vermögen, so daß es unverständlich bliebe, wie Geist etwas von Materie erfahren kann.

Doch es erscheint mir ratsam, nicht bei dieser einfachen Intuition der Ursächlichkeit stehen zu bleiben, sondern sie von

verschiedenen Seiten zu betrachten. Beantworten wir zunächst eine Frage, die einem Newton zu schaffen machte, wie sie an jeden nachdenklichen Physiker herantritt: Ist eine Wirkung durch leeren Raum hindurch in die Ferne denkbar? Wie sollte ein Atom A, das von einem Atome B völlig gesondert ist, es anstellen, um über die Kluft hinüber auf B eine Wirkung auszuüben? Wer das für möglich hält, der glaubt an Zauberei. Drum hat Newton gesagt, Fernwirkung sei auf natürlichem Wege unbegreiflich. Nun gut! Aber wie steht es mit der Nahwirkung? Denken wir, die beiden völlig gesonderten Atome A und B rücken immer dichter zusammen, zugleich aber werde ein Vergrößerungsglas, durch das wir den Abstand der Atome betrachten, immer schärfer. Dann würden wir erleben, daß der Abstand zwischen den beiden Atomen, wenn er noch so klein geworden ist, immer noch ein Abstand bleibt. Nahwirkung ist also auch eine Fernwirkung. Erst wenn der Abstand = 0 geworden ist, kann eine Wirkung stattfinden. In diesem Falle aber haben die beiden Atome sich zu einer Gemeinschaft zusammengefunden. Drum erscheint mir der alte Atombegriff, der die Atome als absolute Sonderwesen auffaßt, unhaltbar. Völlig besonderte Atome könnten nicht aufeinander wirken und würden als blinde, taube Einsiedler ohne den geringsten Verkehr, ja ohne Ahnung voneinander im Raume schweben. Die Annahme von Atomen ist lediglich dann haltbar, wenn sie nicht in absoluter, sondern nur in relativer Besonderung, also in einer gewissen Gemeinschaft, Verbindung oder Einheit miteinander gedacht werden.

Diese Betrachtung reformiert den hergebrachten Begriff der Ursächlichkeit. Können Dinge — oder Tendenzen — nur dann einander beeinflussen, wenn sie einer gewissen Gemeinschaft angehören, so stellen sich Ursache und Wirkung als Entwickelungsstufen einer Gemeinschaft heraus. Der vorhergehende Zustand eines sich entwickelnden Systems — oder ein hervorstechendes Moment innerhalb dieses Zustandes — wird „Ursache" genannt; der nachfolgende Zu-

stand desselben Systems — oder sein hervorstechendes Moment — Wirkung. Und was ich in dem kausalen Verhältnis zweier Dinge ihre „Gemeinschaft" genannt habe, ist der identische Bestandteil, ohne den wir keine Entwickelung zu denken vermögen.

Während man die Entwickelung gewöhnlich als einen Spezialfall der Kausalität auffaßt, sehe ich in aller Kausalität nichts anderes als Entwickelung. Zum Beispiel das Hühnerei und die Brutwärme bilden zusammen die ursächliche Entwickelungsstufe des Wesens, das bei seiner Fortentwickelung als Küchlein aus den Schalen schlüpft. Der Blitz, der den Baum trifft, nebst dem Baume, der sich vom Blitze treffen läßt, und allen einflußreichen Umständen bildet ein System von Tendenzen, das sich zur Wirkung, zum verkohlten Baum entwickelt. Ursache und Wirkung sind gleichsam Vorfahre und Nachkomme derselben Familie, homogen; insofern aber zwei Dinge oder Vorgänge heterogen genannt werden dürfen, erscheint es ausgeschlossen, daß sie Glieder einer gemeinsamen Kausalreihe bilden.

Aus der Anschauung, daß zwischen Ursache und Wirkung eine gewisse Gemeinschaft besteht, ist die philosophische Idee der Substanz hervorgewachsen; Substanz bedeutet nichts anderes als die in jeglicher Wirksamkeit, in allen Veränderungen der Weltentwickelung sich erhaltende Einheit. Wenden wir die Substanz-Idee auf das Gebiet der Chemie an, so ergibt sich das Gesetz von der Erhaltung des Stoffes. Wenden wir sie auf die Physik an, so haben wir das Gesetz von der Erhaltung der Energie. Nach diesen Gesetzen bleibt die Summe des Stoffes, der sich im Weltall oder in einer bestimmten Absonderung vorfindet, in allen chemischen Veränderungen dieselbe; und auch die Summe der Energie, die sich im Weltall oder in einer Absonderung vorfindet, entwickelt sich zwar zu mancherlei Formen, bleibt jedoch wesentlich dieselbe. In allen Zweigen der Naturwissenschaft gelten die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Energie als felsenfeste Säulen der naturalistischen Systematik. Wenn wir aber die Frage aufwerfen, weshalb man sich

so zuversichtlich auf diese Gesetze verläßt, so wird der Fanatiker der Erfahrungswissenschaft in die Enge getrieben. Er wird zunächst auf Lavoisier, Robert Mayer, Helmholtz hinweisen, die durch glänzend gelungene Experimente gezeigt haben, wie in den Entwickelungsreihen, wo exakte Messungen möglich waren, in der Tat Stoff und Energie sich erhalten. Indessen geht dem stolzen Empiriker der Philosoph mit einer logischen Gabel zu Leibe, und vor den beiden Gabelspitzen „Entweder" „Oder" gibt es kein Entrinnen: Entweder stammen die Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Energie aus der Erfahrung — und dann haben sie keine unbedingte, keine allgemeine Gültigkeit; denn mögen Millionen von Beobachtungen dafür sprechen, so könnte es doch im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit Daseinsgebiete geben, wo diese Gesetze nicht gelten. Oder aber diese Gesetze haben wirklich unbedingte, allgemeine Gültigkeit; und dann stammen sie nicht aus der Erfahrung, sondern sind rein logischer Natur, Denkgesetze.

Ich erkenne nur eine einzige Denknotwendigkeit an — den logischen Satz der Identität. A = A; oder: wenn A ist, so ist A. Mit anderen Worten: billige ich einen Gedanken A, so ist es für mich denknotwendig, daß ich die in A enthaltenen Bestimmungen, seine Bestandteile, anerkenne. Alle streng logischen Schlüsse, die überzeugenden Beweise aller Wissenschaften, sind nichts anderes als Anwendungen des Satzes von der Identität. Wenn der Mathematiker beweist, daß in jedem Dreieck die Summe der Winkel gleich zwei Rechten sein muß, so besteht der Beweis in einer Anleitung zum Schauen der Identität; man verlängert eine Seite des Dreiecks, zieht durch den berührten Eckpunkt eine Parallele zur gegenüberliegenden Seite und überzeugt sich durch Anschauung, wie die beiden außerhalb des Dreiecks entstandenen Winkel identisch sind mit den gegenüberliegenden Winkeln des Dreiecks, wie ferner der dritte Winkel des Dreiecks identisch mit sich selbst ist. Die Form dieses Verfahrens kehrt in allen mathematischen Beweisen wieder; durch Analyse, durch

Auflösung der Anschauung in ihre Bestandteile, wird gezeigt, wie der neue, zu beweisende Satz identisch ist mit Sätzen, die bereits anerkannt worden sind. Nicht anders entwickeln sich die logischen Schlüsse der Philosophie und einer jeden Wissenschaft. Wenn ich zum Beispiel anerkannt habe, daß alle Menschen sterblich sind, so muß ich folgern, daß auch ein einzelner Mensch sterblich ist; denn er ist identisch mit einer Bestimmung des anerkannten Satzes, er gehört zum Begriffe „alle Menschen".

Auch die Denknotwendigkeit, die wir in der Kausalität, im Schluße von der Ursache auf die Wirkung erleben, ist nichts anderes als der Satz der Identität: Wenn A ist, so ist A. Indem ich nämlich Ursache und Wirkung, die Bedingungen und ihr Ergebnis, als Momente einer Einheit, Glieder einer Entwickelungsreihe anschaue, erkenne ich die Zusammengehörigkeit dieser Glieder und halte den Satz für denknotwendig: Jede Ursache hat eine Wirkung, und umgekehrt. Ferner muß ich anerkennen, daß eine Entwickelungsreihe mit sich selbst identisch ist. Sobald ich also den Ansatz mache, sie zu denken, muß ich folgerichtig alle in ihr enthaltenen Bestimmungen mit denken. Mit anderen Worten: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkung. Das ist ein Denkgesetz, keine bloße Erfahrung. Nicht etwa weil man millionenmal auf eine bestimmte Ursache eine bestimmte Wirkung folgen sah, schließt man von der Ursache auf die Wirkung; die Erfahrung verleiht diesem Schlusse lediglich den konkreten Inhalt, Fleisch und Blut. Um die Denknotwendigkeit zustande zu bringen, ist gar keine häufige Erfahrung nötig; eine einzige Erfahrung genügt dazu. Wenn ich einmal den Stein aus meiner Hand zur Erde habe fallen sehen, so folgere ich nach dem Satze der Identität: Sobald ganz genau dieselben Bedingungen walten, wie sie vorlagen, als der Stein damals fiel, ist sein Fallen eine Notwendigkeit.

Haben wir uns klar gemacht, daß alle Ursächlichkeit Entwickelung ist, in jeglicher Entwickelung aber stets neben der Veränderung auch eine Beharrung vorliegt, eine den Entwickelungs-

stufen gemeinsame Substanz, die mit sich selbst identisch bleibt, so begreifen wir das Denkgesetz: Aus Nichts kann nicht Etwas werden, und ebenso wenig kann Etwas zu Nichts werden. Damit nämlich das „Nichts" sich zu Etwas entwickeln könnte — oder umgekehrt — müßten die beiden durch eine substanzielle Gemeinschaft, durch eine gewisse Identität verbunden sein. Diese Gemeinschaft aber wird durch die logisch schroffe Trennung zwischen Nichts und Etwas durchaus geleugnet.

Das Gesetz von der Erhaltung der Energie ist für unsern Gedankengang insofern bedeutungsvoll, als es das Verhältnis zwischen Materie und Geist aufklären hilft. Stellen wir uns eine energetische Wirkung der Materie auf unsere Wahrnehmungsorgane vor, etwa eine Luftbewegung, die das Trommelfell erschüttert und mittels des Hör-Nervs unser Gehirn in irgend einer Weise beeinflußt, so müssen wir diesen Einfluß nach dem Gesetze von der Erhaltung der Energie als einen rein physischen betrachten, als eine Bewegung oder Spannung. Die Energie, die von außen in unser Nerven- und Gehirnsystem eintritt, entwickelt sich hindurch, indem sie zwar ihre Form, niemals aber ihren Energiecharakter ändert und nicht das mindeste Quantum verliert. Von dieser energetischen, rein physischen Entwickelungslinie ist das dabei entstehende Erlebnis, die Empfindung, zu unterscheiden. Bedenken wir, wie verschieden die zitternde Bewegung der Luft und der Klang sind. Dürfen wir etwa sagen: „Klang ist Luftbewegung"? Nein, Luftbewegung ist Luftbewegung, und Klang ist Klang. Ebenso ist die energetische Entwickelungslinie im Gehirn nichts als Energie, ein rein physischer Vorgang, kein psychischer. Logik nötigt uns, den psychischen Vorgang, die Empfindung, nicht in die energetische Entwickelungslinie hinein zu verlegen, vielmehr als eine Nebenerscheinung zu betrachten. Denken wir uns nun die Empfindung symbolisch als Parallele zur energetischen Linie, entsteht die Frage: Sollen wir die Parallele ebenso wie die energetische Linie unendlich denken? oder ist die geistige Parallele endlich — eine bloße Begleiterin



des Gehirnvorganges, der ja einen Anfang und ein Ende hat —?

Versuchen wir einmal, der geistigen Parallele Anfang und Ende zuzuschreiben. Unsere Logik sträubt sich dagegen, nämlich das Denkgesetz: Etwas kann unmöglich aus Nichts hervorgehen, muß vielmehr etwas Gleichartiges, Homogenes haben, aus dem es sich entwickelt; ebensowenig kann Etwas sich so radikal ändern, daß es Nichts wird. Drum muß die Empfindung im Menschen sich aus etwas Vorhandenem, aus einem Quell, entwickelt haben. Was aber ist dieser Quell? Die energetische Linie ist es nicht; denn aus ihr kann sich nur eine neue Form von Energie, nur Physisches entwickeln. Folglich muß der Quell, aus dem sich die menschliche Empfindung entwickelt, in etwas Gleichartigem, Geistigem gesucht werden. Und so haben wir die geistige Parallele zwar in ihrer menschlichen Besonderung endlich, nicht aber absolut endlich zu denken, vielmehr über die menschliche Natur hinaus nach beiden Richtungen ebenso ins Unendliche zu verlängern, wie wir die energetische, körperliche Linie endlos annehmen. Mit anderen Worten: Dieselbe Logik, die uns ein Gesetz von der Erhaltung der physischen Energie formulieren läßt, nötigt uns, auch ein Gesetz von der Erhaltung der geistigen Energie aufzustellen. Der physischen Linie entspricht auf allen ihren Stationen eine psychische Parallele; dies ist die Grundformel des „psycho-physischen Parallelismus."

Wir brauchen nun den Parallelismus nur folgerichtig durchzuführen und zu entwickeln, um zu Fechners reifster Weltanschauung zu gelangen. Vor allem muß der konsequente Psychophysiker sich hüten, die Parallelen stückweise ineinander zu schieben und die geistige Linie in die körperlich-energetische Linie hinein zu wursteln. Wer Letzteres tut, gerät in heillose logische Wirren und steht schließlich achselzuckend, hoffnungslos vor etwas Unbegreiflichem. So erging es dem Halb-Philosophen Emil du Bois-Reymond, der zu den unlösbaren Welträtseln die Frage rechnete: Wie entsteht aus Bewegung die Empfindung, das Bewußtsein?

Die Frage wird allerdings stets die Antwort herausfordern: „Ignorabimus, wir begreifen es nicht"; doch einfach deshalb, weil die Voraussetzung falsch ist. Nie und nirgend kann eben Empfindung, Bewußtsein, aus Bewegung entstehen. Als Kenner der älteren Philosophie hätte du Bois-Reymond diese Einsicht nicht verlieren sollen. Schon Spinoza unterscheidet reinlich zwischen der kausalen Ordnung der Körperlichkeit oder „Ausdehnung" und der kausalen Ordnung des Bewußtseins oder „Denkens"; er läßt sie nebeneinander herlaufen, konfundiert sie niemals. Und Leibniz lehrt, zwischen der seelischen und der körperlichen Welt könne, da sie völlig heterogene Substanzen seien, gar keine Einwirkung und Gemeinschaft statt haben, folglich sei ein physischer Einfluß auf das seelische Gebiet unmöglich.

Da aber die Tatsache einer seelisch-körperlichen Korrespondenz von Leibniz nicht geleugnet werden konnte, so zog er sich aus der Verlegenheit durch die Annahme, im Urbeginn aller Dinge habe Gott die seelische und die körperliche Entwickelungslinie in eine derartige Harmonie zueinander gebracht, daß seitdem einem jeden bestimmten Körperverhältnis auch ein bestimmtes Seelenverhältnis entspreche, als ob diese beiderseitigen Verhältnisse der Gang zweier Uhren seien, die der Uhrmacher gleich gestellt habe, und die nun immer die gleiche Zeit angeben.

Das Bild veranlaßt Leibniz zu folgenden Betrachtungen: Die Übereinstimmung der körperlichen und der geistigen Uhr kann erstens so erklärt werden, daß man eine Verbindung ihrer Zeiger annimmt, vermöge deren der eine den andern nach sich zieht; das ist die grobe, unbedachte Ansicht, der Körper wirke auf den Geist und umgekehrt. Ferner kann man mit Malebranche meinen, der Uhrmacher Gott stelle immer den einen Zeiger nach dem andern. Drittens aber — und das ist die Leibnizsche Ansicht — läßt sich denken, jede Uhr habe einen so vortrefflichen Mechanismus und eine so genaue Regulierung vom Uhrmacher erhalten, daß sie beide, unabhängig voneinander, ganz übereinstimmend gehen. Eine vierte Möglichkeit läßt Leibniz nicht gelten;

doch ist sie vorhanden und bereits von Spinoza gesehen. Es könnte ja sein, daß nicht zwei verschiedene Uhren vorhanden sind, sondern zwei Zifferblätter derselben Uhr, eins vorn, eins hinten, in der Mitte aber das gemeinsame Räderwerk.

Dieser Deutung der Korrespondenz zwischen Körper und Geist schließt sich Fechner an. Mit Spinoza hält er das Körperliche und das Geistige für zwei Formen, in denen ein und dasselbe Wesen erlebt wird. Freilich gibt es auch Unterschiede zwischen der spinozistischen und der fechnerschen Auffassung. Spinoza weiß nicht zu sagen, wie das identisch Eine dazu kommt, einmal als Körperliches, dann wieder als Geistiges zu erscheinen, und wie es die beiden Entwickelungsreihen anfangen, einander zu entsprechen. Fechner aber antwortet auf diese Fragen folgendermaßen: Das Subjekt kann beim Betrachten zwei verschiedene Standpunkte einnehmen und in zweierlei Richtungen erleben: in einer auf sich selbst bezogenen Richtung und in einer von sich abgekehrten Richtung; die auf sich selbst gerichtete Betrachtung ist das Selbstbewußtsein oder Selbsterlebnis, die Seele oder der Geist; die andere Betrachtung aber ist das Empfinden des Körperlichen. So kann ein und dieselbe Kreislinie einerseits vom Mittelpunkte erlebt werden und erscheint dann konkav; anderseits kann sie von einem äußern Punkte erlebt werden und erscheint dann konvex. Fechner nennt etwas leiblich, materiell, physisch, insofern es einem Andern erscheint, oder zwar sich selbst, aber unter dem Gesichtspunkte des Andern, nämlich von außen, durch Vermittelung der Sinne. Alles Selbsterlebnis aber, also auch die Materie, soweit sie für sich etwas ist, wird Geist, Psyche genannt.

Wenn nun trotz solcher reinlichen Scheidung des Geistigen vom Körperlichen die gewöhnliche Auffassung der Dinge meint, Körper könne auf Geist wirken und umgekehrt, so liegt dieser Meinung nicht in jeder Hinsicht eine philosophische Konfusion, sondern zugleich eine richtige Beobachtung zugrunde. Es ist eben eine Tatsache, daß einer jeden Veränderung auf der physischen Entwickelungslinie eine Änderung auf der psychischen entspricht,

und daß wir das Körperliche mit dem Geistigen in der Einheit unseres Bewußtseins zusammen erleben. Wenn wir nichts anderes als diese Tatsache meinen, mag es uns gestattet sein, innerhalb derselben Betrachtung den Standpunkt zu wechseln, also bald von außen, bald von innen denselben Vorgang anzuschauen und in diesem Sinne das äußerlich Erlebte „Ursache", das innerlich Erlebte „Wirkung" zu nennen; oder umgekehrt. Nicht unter allen Umständen ist dieser Sprachgebrauch zu verwerfen. Nur gefährlich ist er, kann nämlich bei mangelhafter Schulung des Denkens zu der rohen Verwirrung der körperlichen und der geistigen Entwickelungslinie führen. Vermieden wird die Gefahr, wenn man sich vergegenwärtigt, daß es stets zwei Standpunkte gibt, und daß die von ihnen angeschauten Erlebnisse — als zwei Linien gedacht — niemals ineinander übergehen, niemals auseinander fortgesponnen werden dürfen.

Konfus und daher mit Entschiedenheit zu verwerfen ist jener materialistische Ausspruch, das Denken sei in derselben Weise eine Funktion des Gehirns, wie die Gallabsonderung eine Funktion der Leber, oder wie die Verdauung eine Magenfunktion. Das heißt die Standpunkte verwirren und der Kausalität Unmögliches zutrauen. Nur die Bewegungen, die physischen Vorgänge im Gehirn, welche dem Denken entsprechen, kann man in ähnlicher Weise eine Funktion des Gehirns nennen, wie Gallabsonderung eine Funktion der Leber. Richtig aber ist es, daß zwischen dem Gehirn und dem Denken ein Entsprechungsverhältnis besteht. Nur darf man es nicht so verstehen, als ob sich aus dem Körperlichen Geistiges entwickele, wie aus der Leber die Galle. Vielmehr entwickelt sich Geistiges nur aus Geistigem, Körperliches nur aus Körperlichen; nnd wenn man gleichwohl von der innerlichen Betrachtungsweise in die äußerliche springt, so wechselt man den Standpunkt und darf nie vergessen, daß man es tut, und daß es stets zwei Standpunkte gibt.

Fechners Weltanschauung will den physischen Standpunkt des Naturforschers nicht etwa verwerfen, sondern durch einen

zweiten Standpunkt vervollständigen. Mit dem Materialisten erkennt Fechner an, daß sich das Geistige ändert, sobald sich das Körperliche ändert, ja daß sich das Geistige gänzlich in Körperliches übersetzen läßt. Aber andrerseits macht Fechner geltend, daß *für sich* gar nichts Materielles existiert, sondern bloß für den Geist, als Ausdruck von etwas, das sich selber nur geistig erleben kann. Die ganze Natur verflüchtigt sich also in Verhältnisse von Geist zu Geist, weil sogar die Erscheinung für anderes doch nur ein Vorgang im Bewußtsein ist. Wohl darf man je nach Standpunkt, Zweck und Zusammenhang beim Betrachten bald das Geistige bald das Körperliche als das Wirkliche hinnehmen; nur darf man keins von beiden für das *allein* Wirkliche halten, darf nie die Goethesche Wahrheit vergessen: *Materie nie ohne Geist; Geist nie ohne Materie.*

Im einen Falle, wo es sich um speziell physische Betrachtung handelt, stelle man sich auf den äußerlichen Standpunkt, zu materialistischer Betrachtung. Da ist dann von keinem Allgeiste die Rede, freilich folgerichtig auch von keinem Menschengeiste, sondern nur von Materie und ihren Kräften, von Bewegung und ihren Gesetzen. Materielle Vorgänge im Gehirn lösen beim Denken oder Wollen andere Gehirnprozesse oder Bewegungen des Arms aus. Ein Nadelstich, ein Lichtstrahl regt nicht Empfindung, sondern materielle Nervenwirkungen an; diese mögen als Träger von Empfindung gelten; weil aber Empfindung nur vom innerlichen Standpunkte aus erlebt werden kann, geht sie den materialistisch Betrachtenden eigentlich nichts an, da er eben durchaus den äußeren Standpunkt einnehmen will. Wenn zwei Menschen miteinander sprechen, gehen von den Bewegungen der Sprachorgane Luftschwingungen zu den Ohren, das erschütterte Trommelfell gibt lediglich physische Erregungen an die Nerven ab, und im Gehirn werden nur äußerliche Vorgänge verfolgt, die sich nach dem Gesetz von der Energieerhaltung entwickeln.

Ebenso darf man alles als Glieder einer geistigen Entwickelungsreihe betrachten, ohne Körperliches einzuschieben. Man



stellt sich dabei überall folgerichtig auf den innern Standpunkt, den der Selbsterscheinung; wo nicht direkt, durch Schluß. Da gibt es dann nur Bewußtseinsinhalte, Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Absichten, Zwecke, Vorgänge im Allgeist, Ideen der Weltseele. Bei einem Willensakte kommen nicht materielle Bewegungen und deren materielle Folgen in Betracht, sondern das, was der Geist des Wollenden und der Weltgeist in diesen Bewegungen und Folgen als Selbsterlebnis spürt, also das Lockende des Zieles, das Gefühl der Entbehrung, die Anstrengung beim Überwinden der Hindernisse, die Befriedigung beim Erlangen. Kommen unserm Geiste Anregungen aus der Natur, so sind es Mitteilungen des Naturgeistes. Und so gestattet Fechners Weltanschauung sowohl den materialistischen wie den idealistischen Standpunkt, nur mit dem Rückhalt, daß jeder dieser Standpunkte bloß eine Seite der Welt erfaßt, und daß sie, obwohl zwei Betrachtungsweisen möglich sind, doch nicht im Sinne eines Dualismus, vielmehr als Einheit zu deuten ist.

Will man diese Einheit, das Monon der zwiefachen Betrachtungsweise, durch ein Wort bezeichnen, so schlage ich das Wort „Erlebnis“ vor und verweise auf meine These: Alles Dasein ist Erlebnis, und zwar entweder Erlebnis für fremde Wesen, die es empfinden, oder aber Selbsterlebnis. Doch auch „Geist“ ist ein passender Ausdruck für das ewig Eine der Natur. Demnach ist das Wesen der Materie nicht minder wie das Selbsterlebnis des Menschen ein geistiges. Was wir Materie nennen, ist eine Gruppe geistiger Ereignisse, die sich von den geistigen Ereignissen im engern Sinne — von unseren Vorstellungen, Begriffen, Gedanken, Gefühlen — lediglich durch folgendes Kennzeichen unterscheiden: Die geistigen Ereignisse, die wir „Materie“ nennen, werden durch die Tätigkeit der Sinnesorgane vermittelt und treten nicht bloß in einem einzelnen Menschen auf, sondern in allen Mitwesen, die mit gleichen Sinnesorganen vom gleichen Standpunkte aus empfinden. Hierbei muß freilich bedacht werden, daß die Sinnesorgane und ebenso die

Nerven und das Gehirn selber nichts anderes als geistige Ereignisse sind — so daß wir das Verhältnis zwischen den vermittelnden Sinnen und jenen Empfindungen, die wir Materie nennen, streng genommen als ein Abhängigkeitsverhältnis zwischen Geist und Geist, Erlebnis und Erlebnis zu betrachten haben. „Zuletzt kann alles Erscheinen überhaupt nur in einer Seele und für eine Seele Platz greifen, also auch die Erscheinung eines Leibes.... Für den Betrachtenden löst sich so in der Betrachtung alles in Seele, Selbsterscheinung auf." Durch die Zurückführung der Materie auf den Geist erhält Fechners Weltanschauung ihren idealistischen Charakter; doch ist es, wie schon angeführt, ein „objektiver Idealismus". Die äußeren Dinge und fremden Wesen sind keine bloß subjektiven Einbildungen, vielmehr Objekte.

8. Körperliches Verhalten als Ausdruck des Innenlebens.

„Alles Materielle läßt sich, wenn nicht einzeln, aber in Zusammenhang mit anderem, in Geistiges übersetzen; und eine zusammenhängende Geisteslehre gibt nur diese Übersetzung. Wo es uns unmöglich ist, diese Übersetzung schon jetzt zu finden, da, wissen wir, liegt's nicht am Fehler der Sache, sondern am Fehler unserer Erkenntnis, und die Aufgabe bleibt doch bestehen."

Das Folgern vom Äußeren auf das Innere, das Fechner hier erwähnt, hat in der Weltanschauung eine hohe Bedeutung. Es befähigt uns, Lücken zu schließen, die für jede einseitige Betrachtung notwendig sich ergeben, und also die Erkenntnisse der Spezialwissenschaften zur Weltanschauung abzurunden. „Wenn jemand das Gehirn eines toten Menschen oder Tieres vor sich hat, so sieht er eine weiße, für das Gefühl weiche Masse darin, welche sich unter dem Mikroskop in ein Geflecht feiner Fäden, Zellen und Adern auflöst. In das Gehirn des

Lebenden kann er nicht unmittelbar blicken; aber nach Schlüssen, welche sich auf äußerlich Wahrgenommenes gründen, sich unter Form des äußerlich Wahrnehmbaren vorstellen, daß, wenn die Hindernisse der Beobachtung wegfielen und er die äußeren Beobachtungsmittel immer mehr verfeinern könnte, er auch immer feinere Teile und Bewegungen würde unterscheiden können; und durch Verfolg solcher Schlüsse im Sinne des Kausalgesetzes gelangt der Physiolog endlich dahin, sich die kleinsten Teile des lebendigen Gehirns in Bewegungen begriffen, und diese mit überwiegender Wahrscheinlichkeit in Form von Schwingungen, jedenfalls in einer Form des äußerlich Wahrnehmbaren vorzustellen. Aber solange der Beobachter auf äußerem Standpunkte seines Körpers gegen das Gehirn des Lebenden stehen bleibt, kann er nichts von den Empfindungen und Gedanken, die er als Sache des Geistes dieses Lebenden faßt, wahrnehmen, doch aus hinreichenden Tatsachen schließen, daß ein Verhältnis der Bedingtheit zwischen dem, was er auf äußerem Standpunkt gegen das Gehirn als materiellen Gehirnprozeß faßt, und was noch ganz in seine eigene Seele fällt, und den objektiven Empfindungen und anderen geistigen Tätigkeiten des ihm gegenüberstehenden Lebenden stattfindet. Dieser andererseits kann nichts von dem materiellen Prozeß seines eigenen Gehirns wahrnehmen, indes er seine eigenen Empfindungen und Gedanken, die an diesen Prozeß geknüpft sind, wahrnimmt."

Aus dieser Betrachtung geht hervor, daß ich von einem Mitmenschen in keinem Falle den Geist unmittelbar erlebe. Unmittelbar kann ich lediglich meinen eigenen Geist erleben. Was ich von einem anderen geistbegabten Wesen wahrnehme, ist immer nur sein körperliches Verhalten, sein Aussehen, seine Gebärden und Laute. In die innerlichen, seelisch-geistigen Vorgänge seines Gehirns vermag ich nicht mit meinen Sinnen hineinzublicken. Und so weiß ich eigentlich nichts vom geistigen Leben des Mitmenschen und weiß nicht einmal, ob er überhaupt ein geistbegabtes Wesen ist. Streng genommen kann ich das bloß für wahr-

scheinlich halten. Gewichtige Gründe dafür habe ich allerdings; aber nicht mit Denknotwendigkeit führen sie zu der Folgerung, der Mitmensch habe ein seelisch-geistiges Leben. Diese Folgerung ist ein Wahrscheinlichkeitsschluß von Ähnlichem auf Ähnliches. Aus der Ähnlichkeit, die der Mitmensch mit mir im Äußern hat, schließe ich, daß er auch im Innern mir ähnlich sein, also ein Selbstbewußtsein haben und bei einem bestimmten Benehmen ungefähr die gleichen Gefühle, Vorstellungen und Gedanken haben wird, die in mir auftreten, wenn ich mich so benehme.

Des Näheren vollzieht sich der Schluß folgendermaßen. Seine Grundlage ist die Tatsache, daß ich in mir Äußerliches und Innerliches zur Einheit verknüpft vorfinde und über die besonderen Fälle dieser Verknüpfung eine Reihe von Erfahrungen besitze. So habe ich wahrgenommen, daß bei lebhaftem Schmerze ein Stöhnen oder Wimmern sich meiner Brust entrang, während bei lustigen Stimmungen jene rythmischen kurzen Luftstöße aus meiner Brust kamen, die man Lachen nennt. Die Regelmäßigkeit solcher Zusammenhänge bringt mich nun dahin, aus dem Stöhnen oder Wimmern eines Mitmenschen die Folgerung zu ziehen, daß ihm zumute sein wird wie mir, als ich stöhnte oder wimmerte. Und wenn ich jemand lachen höre, so schließe ich, daß er wahrscheinlich ähnlich fühlt, wie ich beim Lachen. In derselben Weise kommt all meine seelische Deutung von Lauten oder Gebärden zustande. Auch die Sprache habe ich verstehen gelernt, indem ich mit Äußerlichkeiten Innerlichkeiten, mit bestimmten Gehörsempfindungen bestimmte Vorstellungen, Begriffe, Gedanken, Gefühle so innig verknüfte, daß die Wiederkehr der Gehörsempfindungen — der Worte — die entsprechenden inneren Erlebnisse — den Sinn — herbeiführte. Aus der Sprache oder den Äußerungen, aus Bau und Benehmen irgend eines Lebewesens folgere ich mittels des Analogieschlusses, daß es ähnlich wie ich auch im Innern sich verhält, daß es empfindet, fühlt und will, Vorstellungen und Gedanken hat.

Aber nicht bloß beim Mitmenschen wende ich diesen Schluß an, sondern auch bei Wesen, die eine geringere Ähnlichkeit in Bau und Benehmen mit mir haben; überhaupt bei jedem Mitwesen, wofern ich nur irgend welche äußere Ähnlichkeit mit mir bemerke. Freilich wenn ich keine Ähnlichkeit herausfinde, kann ich es nicht nach meinem Muster deuten. Aber daß ich die Ähnlichkeit nicht herausfinde, beweist noch nicht, daß keine Ähnlichkeit besteht; vielleicht ist meine Beobachtung nicht scharf genug, das Übereinstimmende zu erfassen, und sieht wegen meiner Beschränktheit einseitig das Unterscheidende; vielleicht aber werden mir später die Augen geöffnet, so daß ich alsdann sehe, wie ähnlich das Wesen mir dennoch ist, und daß ich Grund genug habe, es innerlich nach meinem Muster zu deuten. Gleicht doch die geistige Deutung eines Wesens dem Verständnis der Wortsprache. Ein Mitmensch, der unsere Muttersprache spricht, wird leicht und innig von uns verstanden. Die Hottentottensprache jedoch ist dem Europäer so fremd, daß er bei erster Begegnung mit dem wilden Volke vielleicht keine geordneten Worte, sondern tierische Laute zu hören glaubte. Dem Kreischen der Affen traute man früher keine folgerichtige Bedeutung zu, bis neuerdings ein Forscher den Sinn gewisser Affenlaute herausfand und eine Art Wörterbuch der Affensprache anlegte. Mitteilungen durch Laute, Gebärden, Berührungen, Betätigungen machen sich wahrscheinlich alle Tiere, die in Verkehr leben: Rehe und Hühner, Bienen und Ameisen, Frösche und Fische.

9. Pflanzen- und Sternseelen.

Weit über die Tierwelt hinaus reicht der Schluß, der aus menschenähnlichem Bau und Benehmen ein seelisch-geistiges Leben folgert. Die Pflanze, der man gewöhnlich die Fähigkeit, zu empfinden, zu fühlen und zu wollen abspricht, zeigt bei näherer Betrachtung so erhebliche Ähnlichkeit mit dem Körperbau und

Verhalten des Menschen, daß man mittels des angeführten Analogieschlusses eine Innerlichkeit in sie hineindeuten darf oder muß.

Schon die Tatsache, daß die Pflanze ein Organismus, eine lebendige Gliedergestalt ist, daß sie aus zartem Keime durch Ernährung und Vermehrung ihrer Zellen wächst, daß sie ißt, trinkt, atmet, krank und gesund sein kann, daß sie ferner zum Zwecke der Befruchtung lockende Blüten entwickelt, sich fortpflanzt, endlich aber altert und stirbt — schon dieser allgemeine Entwicklungsgang ist dem Menschenleben so ähnlich, daß er uns auffordert, zu ihm eine seelische Parallele, ein entsprechendes Selbsterlebnis hinzuzudenken. Oder sollte die Pflanze bloß ein äußerliches Dasein — für andere Wesen — führen, nichts aber für sich selber sein?

Freilich ist sie dem Menschen und höheren Tiere in mancher Hinsicht auch unähnlich. So können die Tiere Bewegungen ausführen, die man willkürlich nennt, und können ihren Aufenthaltsort verändern, während die Pflanzen durch ihre Wurzeln an den Boden gefesselt sind. Ferner haben viele Tiere Augen, Ohren, Schmeck-, Riech-, Tastorgane, und die Funktionen ihres körperlichen Lebens werden durch Nerven, Rückenmark und Gehirn geleitet. Durch derart ausgebildete Werkzeuge vollzieht sich das Seelenleben der Pflanze im allgemeinen nicht. Aber dieser Unterschied tritt eigentlich nur zwischen den höheren Pflanzen und höheren Tieren zutage.

Wenn wir auf der Entwickelungsleiter der Organismen weit genug hinuntersteigen, so verschwindet der Unterschied zwischen Pflanze und Tier. Es gibt Organismen, die keine spezialisierten Organe zur Empfindung, keine Nerven, kein Gehirn oder Rückenmark entwickelt haben, nicht einmal die Fähigkeit, sich willkürlich fortzubewegen. Sind es Pflanzen? Sind es Tiere? Weder das eine noch das andere. Aber Lebewesen sind es, denen man Empfindung, Gefühl, Trieb nicht absprechen kann. Aus ihrem Benehmen läßt sich auf ein Innenleben schließen. Und schon als Vorfahren der Tiere und Menschen verdienen sie, daß wir

ihnen Bewußtsein, irgendwelche Formen des Selbsterlebnisses, zuschreiben. Sonst müßten wir uns zu der absurden Annahme versteigen, daß eines Tages, in einem bestimmten Gliede der sich fortentwickelnden Organismenkette, das Bewußtsein plötzlich erwacht sei, was einem Entstehen aus Nichts gleichkäme. Ebenso undenkbar wie das absolute Entstehen des Bewußtseins ist die Annahme, in den Pflanzen, die aus empfindenden Wesen sich entwickelt haben, sei das Bewußtsein erstorben. Nein, vorhanden ist es; nur andere Formen, andere Betätigungen, andere Äußerungen hat es bei den Pflanzen als bei den Tieren.

Beobachten wir, wie die Pflanze ihre Blüten dem Lichte aufschließt oder verschließt, ihre Wurzeln nach der Feuchtigkeit hinstreckt, zuweilen — wie die Mimose — durch Blattbewegungen auf mechanische oder chemische Angriffe antwortet, ihre Ranken dreht, mit ihren Sprossen hin und her tastet und überhaupt auf äußere Reize folgerichtig reagiert. Wir können dann schwerlich den Schluß vermeiden, daß die Pflanzen empfinden, fühlen und wollen.

Ein paar Beispiele mögen zur Veranschaulichung dienen. Dem Süßwasserpolypen, einem Tiere ohne echte Nerven, ohne Gehirn, schreibt man Empfinden, Fühlen und Wollen zu, wenn man sieht, wie er sich seiner Nahrung gegenüber verhält. Schwimmen über ihm lebendige Infusionstierchen, so erregt er einen Strudel, der ihm die Beute zuführt; doch toten Infusionstierchen gegenüber bleibt er gleichgültig; folglich muß er den Unterschied zwischen toten und lebendigen Infusionstierchen empfinden; so pflegt der Naturforscher zu schließen. Setzen wir nun an Stelle des Polypen eine Pflanze, nämlich die schmarotzende Flachsseide. Sie umspinnt lebendige Flachsstauden, um ihren Saft zu saugen; abgestorbene Flachsstauden aber verschmäht sie; und hieraus ergibt sich — der vorigen Folgerung genau entsprechend — der Schluß: Die Flachsseide muß den Unterschied zwischen lebendigen und abgestorbenen Flachsstauden empfinden.

Die Empfindungsfähigkeit der Pflanze tritt besonders auch

an den Rankgewächsen zutage. Wenn der Hopfen im Frühling seine Sprossen aus der Erde reckt, so tasten diese nach Stützen. Sie biegen sich wagerecht und drehen sich wie der Zeiger einer liegenden Taschenuhr; wenn sie aber durch solches Umhertappen nichts Passendes finden, so wachsen sie ein Strecke höher, um das Umhertappen in dem oberen Raume zu wiederholen; oder sie legen sich auf die Erde, kriechen ein Stück seitwärts und heben sich dann hoch; und solange tappen sie ringsum, bis sie eine Stange, einen Baum oder einen Strauch berühren; auf solche Berührung aber antworten sie sogleich durch Umranken. Folglich müssen die Hopfensprossen die Berührung empfinden und dabei ein Gefühl des Behagens erleben, das den Trieb des Rankens auslöst.

Der Zweifler wendet hier vielleicht ein, daß die Bewegungen der Pflanzen nur mechanisch erfolgen. Aber er sollte sich meine frühere Ausführung vergegenwärtigen, nach der auch das Verhalten des bewußten Menschen, jeder geistige Vorgang, der äußerlichen Betrachtung nichts als eine physische, materielle, mechanische Seite darbietet. Alle Bewegungen, auch die des empfindenden, fühlenden Menschen, erfolgen „nur mechanisch“; aber dieser mechanischen Bewegung entsprechen Selbsterlebnisse; und so wird es auch bei der Pflanze sein.

Wer sich für das Seelenleben der Pflanze eingehend interessiert, lese Fechners „Nanna“ (so heißt die altdeutsche Pflanzengöttin). Das Buch ist besonders durch die Methode ausgezeichnet; es erweist den hohen Wert des Fechnerschen Analogieschlusses, der am Leitfaden der Äußerlichkeit das Innenleben findet. Den grundsätzlich Widerstrebenden freilich wird Fechner nicht überzeugen können. Denn mathematische Denknotwendigkeit enthält kein Analogieschluß, vielmehr nur eine Wahrscheinlichkeit.

Drum hat Lotze nicht ganz unrecht mit seiner Bemerkung über Fechner: „Welche Tatsachen auch immer im pflanzlichen Leben vorkommen mögen, die auf Wahl und Vorbedacht, auf Empfindung und mindestens traumhaftes Streben hindeuten,

immer wird der, welcher diese Hindeutung nicht verstehen will, in seiner entgegengesetzten Folgerung unangreifbar sein. Eben deswegen, wird er behaupten, weil alle diese Vorgänge hier vorkommen, wo eine authentische Bezeugung des Seelenlebens fehlt, gehören sie dem Gebiete dessen an, was ohne Beteiligung dieses Lebens nach einer blinden Gesetzlichkeit des Geschehens zustande kommt; und diese Folgerung wird ihm dann zum Ausgangspunkte dienen, um — ebenfalls der Analogie nach — dieselben Vorgänge auch da von dem Gebiete seelischer Tätigkeit auszuschließen, wo es an Zeugnissen für deren Anwesenheit überhaupt nicht fehlt." Mit anderen Worten: wer sich einseitig an das klammert, was die Pflanze vom Menschen unterscheidet, ohne die Übereinstimmungen genügend zu berücksichtigen, wird seine vorgefaßte Meinung, die der Pflanze das Seelenleben abspricht, behaupten können. Doch — was Lotze übersieht — wer einseitig ins Auge faßt, was ein fremdes Wesen von ihm unterscheidet, muß auch dem höheren Tiere das Seelenleben absprechen. „Authentische Bezeugungen" fremden Seelenlebens gibt es überhaupt nicht. Stets mittels eines Schlusses von äußerer Ähnlichkeit auf innere Ähnlichkeit gelangen wir zur Annahme fremden Seelenlebens. Drum ist es klar, ein Übersehen oder eine Geringschätzung der äußeren Ähnlichkeit vereitelt den Analogieschluß. Wer das Seelenleben der Pflanze durchaus leugnen will, sollte folgerichtig genug sein, um einzusehen, daß seine Skepsis sogar dem Mitmenschen den Geist absprechen dürfte. Denn neben der Ähnlichkeit, die den Mitmenschen mit mir verbindet, besteht auch genug Unterschied; und lege ich auf ihn besonderes Gewicht, sowie auf die Tatsache, daß keine Denknotwendigkeit zur Annahme fremden Geistes führt, so kann ich schließlich behaupten, Selbsterlebnis komme an einer einzigen Stelle des Weltalls vor, nämlich in mir, und sonst nirgends.

Bemerken wir mit Fechner eine entscheidende Ähnlichkeit der Pflanze mit uns Menschen insofern, als die Pflanze eine lebendige Gliedergestalt ist, so sind wir vorbereitet, auch die

Gedankenwege zu gehen, die Fechner in seinem großen Werke „Zend-Avesta“ gebahnt hat. „Lebendiges Wort“ heißt die heilige Schrift der Perser, und eine lebendige, allenthalben sich selbst erlebende Welt verkündet Fechner.

Wenn alle Organismen sich selbst erleben, so muß auch unsere Erde, ferner das Sonnensystem und jedes Sternensystem neben der physischen Entwickelungslinie, die wir mit den Sinnen empfinden, auch noch eine psychische Linie, ein Empfinden, Vorstellen, Fühlen, Denken und Wollen haben. Unter einem Organismus können wir nämlich ganz allgemein eine harmonische Gliedergestalt verstehen, die sich durch ihre Funktionen im Wechsel der Stoffe und Energien erhält und womöglich an Vollkommenheit noch steigert. In diesem Sinne aber ist nicht bloß der Mensch, das Tier, die Pflanze ein Organismus, sondern auch die Menschheit, unsere Erde und das Sonnensystem. Hatte Fechner einmal die Blumen beseelt, so mußte er folgerichtig die Sterne beseelen. Seine Vorläufer waren die alten Orientalen, die in den Sternen Engel sahen, auch neuere Sternforscher und Naturphilosophen; ich nenne Kepler und Giordano Bruno.

Nicht bloß als Organismus, sondern sogar im einzelnen hat die Erde auffällige Ähnlichkeiten mit bekannten Lebewesen. Mutter Sonne, die unsere Erde gebar, nährt ihr Kind mit Licht. Infolgedessen finden allerlei wichtige Verschiebungen und Umbildungen der Stoffe und Energien statt. Mit Pflanzen deckt sich die Erde. Von den Pflanzen leben direkt oder indirekt die Tiere. Pflanzen und Tiere tauschen Sauerstoff und Kohlensäure, so daß wir von einer Art Atmung der Erde sprechen dürfen. Die von der Sonne gefütterten Pflanzen werden massenhaft aufgespeichert als Holz und Kohle und von dem intelligentesten Organ der Erde in Wärme und Bewegung umgesetzt. Kurz, Menschenhand und Maschine, Tier und Pflanze, wie auch Wasser und Wind, die sämtlich von der Sonne erweckt und getrieben werden, modeln all die Jahrtausende am Erdkörper herum und sorgen für flotten Stoffwechsel; und in solchem

Funktionieren steigert sich — vor allem im Menschen — das Leben der Erde zu höherem Range, um sich immer inniger dem Sinne des Weltalls einzuordnen. An den Kreislauf des Blutes durch unsern Körper erinnern die kreisenden Gewässer der Erde, an den Pulsschlag unseres Herzens Ebbe und Flut. Unserm Wachen und Schlafen, Arbeiten und Ruhen ähneln Tag und Nacht, Sommer und Winter. Rings um ihre Nahrungsquelle schweift die Erde, nicht in unbesonnener Regellosigkeit wie ein Weidetier, sondern in gemessenem Abstande, der Licht und Wärme, Schatten und Kühle den Erdgeschöpfen in passender Weise zukommen läßt. Sind das alles nicht Eigentümlichkeiten, die den Organismus kennzeichnen, dessen Glieder und Verrichtung zur Erhaltung und Fortentwickelung dienen? Wir Menschen sind Glieder dieses Erdkörpers und Erdgeistes. Der Erdgeist, sowie als Zwischenglied zwischen ihm und dem Einzelmenschen der Geist der Menschheit, umfaßt uns mit übergreifendem Bewußtsein. Daß ich um mich weiß, und daß in derselben Weise mein Mitmensch um sich weiß, kann nicht hindern, daß ein höherer Geist um uns beide zugleich weiß. Dieser höhere Geist und umfassende Organismus ist wie ein Meer, dem wir alle als Wellen angehören. Dieselbe Erde, die uns an sich gefesselt hält, hat uns aus sich geboren, nimmt uns in sich zurück, nährt, kleidet alle und vermittelt den Verkehr zwischen allen.

Wenn man aber nach Betrachtung der Ähnlichkeiten zwischen der Erde und dem Menschen die Unähnlichkeiten geltend macht, zum Beispiel aufmutzt, die Erde sei doch nicht genau des Menschen Ebenbild, so erwidert Fechner: Indem die Erde uns als Teile in sich hegt, hat sie alles, was wir haben, und braucht es nicht noch einmal als besondern Teil zu besitzen. Wenn schon Menschenhirn — von anderen Geistesorganen ganz abgesehen — in vielen Millionen von Exemplaren auf der Erde arbeitet, wozu sollte sie dann noch außerdem ein Gehirn haben? Wozu noch einen besondern Speiseschlund, wenn mit zahllosen feinen Munden die Pflanzenblätter ihre Sonnenspeise saugen und, zu fester Form

verarbeitet, weitergeben an die kauenden Erdgeschöpfe? Die Erde hat es nicht nötig, genau nach dem Muster eines ihrer Geschöpfe gestaltet zu sein. So wiederholt ja auch der Mensch keineswegs die Gestalt und Funktion eines seiner Glieder, etwa der Lunge oder seiner Zellen.

10. Sind Nerv und Hirn dem Geiste unerläßlich?

Wenn Fechner erwähnt, die Erde habe ja in den Gehirnen der Menschen und höhern Tiere ein Denk-Werkzeug, so will er keineswegs sagen, der Geist der Erde knüpfe sich lediglich an das Gehirn der Erdgeschöpfe. Fechner hält das Gehirn zwar für einen wesentlichen Träger dieses uns bekannten menschlichen Geisteslebens, nicht aber für die unentbehrliche Unterlage des Geistes überhaupt.

Vergegenwärtigen wir uns die Gründe, die für den Satz sprechen, daß alles Dasein Selbsterlebnis sei, und daß die psychische Linie nicht bloß dem Eiweiß, sondern ganz allgemein der physischen Linie parallel, also wie diese unendlich sein müsse. Beruft sich aber der Zweifler auf die Unsicherheit des Anologieschlusses und auf die Unähnlichkeit, die zwischen dem Menschen und der Erde insofern besteht, als ja die Erde kein völliges Eiweißwesen ist und neben den höheren Tieren kein besonderes Nervensystem und kein Hirn besitzt, so muß endlich einmal gezeigt werden, welche Übertreibung in der materialistischen Annahme liegt, Bewußtsein sei allein an Nerv und Hirn geknüpft.

Wenn der einseitige Materialist geltend macht, alle Empfindungen beruhen auf Reizungen der Nerven und des Gehirns, so sollte er zunächst bedenken, daß der Nerven- und Hirnstoff selber erfahrungsgemäß eine Gruppe von Gesichts- und Tastempfindungen ist, also nicht als absoluter Grund für das Empfinden hingestellt werden darf. Sonst macht man sich eines Zirkelschlusses schuldig, indem man auf die Frage „was ist das

Hirn?" erwidern müßte: „eine durch das Hirn bedingte Empfindungsgruppe".

Bevor der Mensch etwas von den Funktionen des Gehirns und von der eiweißartigen Kohlenstoffverbindung „Plasma" weiß, als Kind, als Ungelehrter, deutet er in seinen Mitmenschen ein Bewußtsein hinein, nach dem Muster seines eigenen Innenlebens. Was ihn dazu veranlaßt, ist die allgemeine Ähnlichkeit, die der Mitmensch mit ihm in Bau und Benehmen hat; Nerven und Hirn des Mitmenschen spielen dabei nicht die entscheidende Rolle. Ist dieser Schluß, dem die Menschheit viele Jahrtausende huldigte, ehe es eine Physiologie gab, etwa unstatthaft?

Freilich hat unsere Physiologie nachgewiesen, daß die Geistäußerungen eines Tieres, eines Menschen abnehmen oder gar aufhören, sobald ihm Nerven und Gehirn beeinträchtigt oder zerstört werden. Aber hieraus geht lediglich hervor, daß zwischen diesen bestimmten Geistäußerungen einerseits, dem Hirn- und Nerven-Eiweiß andrerseits ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, das sich durch folgendes Bild veranschaulichen läßt. Wenn ich die Saiten eines Klaviers verletze oder das ganze Klavier zerstöre, so leidet oder schwindet dieses Klaviers Musik. Aber folgt hieraus etwa, Musik überhaupt sei ohne Klavier unmöglich? Keineswegs; es gibt ja Musikinstrumente mannigfaltiger Art; neben den Saiteninstrumenten hat man zum Beispiel Blasinstrumente, und schließlich ist nur eine gleichmäßige Erschütterung der Luft nötig, damit der musikalische Ton entsteht. Der Materialist, der bloß einem Nerven- und Hirnwesen Bewußtsein zutraut, verfährt ebenso einseitig, wie ein Naturvolk, das ausschließlich Hauchmusik kennt, durch die Kehle, Flöte oder Trompete hervorgebracht, und daher nicht glauben will, daß sich auch auf andere Weise Musik machen läßt. Würde solch ein Volk zum ersten Male vernehmen, wie man mit schwingenden Saiten herrliche Töne hervorbringt, es würde zunächst meinen, die Saiten seien Röhren, durch die jemand Luft haucht. An

seine engen Erfahrungen geklammert, würde es der neuen Tatsache zunächst wie einem Wunder gegenüberstehen. Dieser Vergleich mag dem Materialisten dartun, wie verkehrt es ist, einen bestimmten Träger des Bewußtseins für den allein möglichen zu halten. Warum sollte gerade Eiweiß die physische Korrespondenz der Psyche sein? Warum nicht *jeder* Stoff, die Materie überhaupt?

11. Das „Unbewußte".

Weit schwerer, als die materialistische Gehirntheorie wiegt ein anderer Einwand, der sich gegen die Idee einer allgemeinen Geistigkeit richtet. Man weist auf die Tatsache hin, daß dem Menschen Glieder und Funktionen angehören, die ihm nicht zum Bewußtsein gelangen. So spürt er nichts vom Ersatz absterbender Zellen durch neue, nichts vom Wachstum seiner Haare. Und der Hauptinhalt seines Geistes bleibt hinter den Kulissen des Bewußtseins, im Dunkeln, während immer nur einzelne Empfindungen, Vorstellungen, Erinnerungen, Gedanken und Gefühle ins Licht der Aufmerksamkeit treten. Mit Rücksicht hierauf sprechen viele Psychologen von „unbewußten" Empfindungen oder Vorstellungen; und der Anhänger der „Nachtansicht" meint, das bewußte Dasein sei die Regel, das bewußte die Ausnahme.

Wie setzt sich nun Fechner mit den hier angeführten Tatsachen auseinander? Er sieht in dem Worte „Unbewußt" zweierlei Sinn; einmal kann es das *absolut* Unbewußte, völlig Brutale bedeuten, das in keiner Weise sich selbst erlebt; ferner aber kann es das *nur relativ* Unbewußte bedeuten, das nur von einer *bestimmten* Bewußtseinseinheit ausgeschlossen ist, nicht aber vom Bewußtsein überhaupt. Die „unbewußten" Vorgänge in unserm Körper, sowie die „unbewußten" Empfindungen und Vorstellungen machen sich nicht in derjenigen Einheit meines Bewußtseins geltend, die ich gewöhnlich als mein hauptsächliches Wesen betrachte; ich

meine das Ichbewußtsein des wachen Menschen; man darf es Oberbewußtsein nennen, im Unterschiede vom Unterbewußtsein, wo sich die „unbewußten“ Empfindungen und Vorstellungen abspielen.

Das Unterbewußtsein braucht nicht absolut bewußtlos zu sein. Nach Fechner dringen aus ihm Einzelheiten ins Oberbewußtsein empor, wie Wellen sich über den gewöhnlichen Meeresspiegel erheben, oder wie eine Überschwemmung erst tiefere, dann höhere Teile eines Hauses unter Wasser setzen kann. Das Gleichnis von der Überschwemmung mag Fechners Lehre von der „Schwelle des Bewußtseins“ veranschaulichen. Denken wir uns den Menschen als ein Gebäude, das einen Keller, darüber ein Erdgeschoß, oben den Dachraum hat. Wird das Gebäude von der Überschwemmung betroffen, so steht zunächst der Keller unter Wasser. Mit dem Wasser wollen wir das Bewußtsein vergleichen. Ist nun das Wasser so hoch gestiegen, daß es den Keller bis zur Decke füllt, so kommt ein Moment, wo es über die Schwelle der Haustür ins Erdgeschoß läuft, und bei genügender Höhe wird es in den Dachraum treten.

Mit seinem Schwellenbegriff will Fechner sagen, das menschliche Bewußtsein und überhaupt das Weltbewußtsein gliedert sich zu besonderen Einheiten, neben-, über- oder untereinander geordnet, und zwischen den einzelnen Einheiten ziehen sich Grenzen derart, daß Erlebnisse, die in der einen Bewußtseinseinheit auftreten, nicht ohne weiteres sich der angrenzenden Einheit bemerkbar machen müssen. Jede physische Bewegung hat also ihre seelisch-geistige Korrespondenz; nur braucht diese nicht in dem bestimmten Spezialbewußtsein aufzutreten, das wir unser waches und aufmerkendes Ich nennen. Die „unbewußten“ Vorstellungen sind dem Oberbewußtsein zu bestimmten Zeiten nicht gegenwärtig, bestehen aber unter seiner Schwelle als psychophysische Tätigkeiten fort, arbeiten zuweilen sehr emsig daselbst und halten sich bereit, über die Schwelle emporzutauchen. Unser Aufmerken ist imstande, sie emporzuheben; indem unsere Aufmerksamkeit sich auf

ein bestimmtes Gebiet des Unterbewußtseins richtet, erniedrigt sie die Schwelle für dies Gebiet.

Kurd Laßwitz faßt die Bedeutung der Schwellentheorie für die Weltanschauung in knapper Bestimmtheit zusammen: „Was sich unterhalb der Schwelle des Bewußtseins für das einheitliche psychophysische System unseres Organismus begibt, das ist für uns äußere Natur, das gilt uns als unbelebt, materiell; was sich oberhalb der Schwelle abspielt, in das schauen wir als bewußte Wesen hinein, das ist unser Seelenleben, das sind die Systeme der geistigen Welt, in denen sich die Menschheit zusammenfindet in Gesellschaft, Sitte, Kunst und Religion."

12. Das höchste Wesen.

Der Analogieschluß, der in jeden Organismus eine seelisch-geistige Einheit, ein Sonderbewußtsein hinein verlegt, bestärkt uns in dem Grundgedanken, daß jegliches Dasein Selbsterlebnis ist. Wenn Pflanzen, Sterne und Sternsysteme seelisch-geistige Einheiten sind, um wieviel mehr muß dann die Welt, der All-Organismus, der umfassende, alle Sonderfunktionen in sich zusammenschließende, durch die Naturgesetzlichkeit zur Einheit verbundene Leib aller Leiber zugleich einen Geist aller Geister, eine Weltseele, ein höchstes Bewußtsein bedeuten, in dem wir leben, weben und sind!

Sämtliche Schicksale, Empfindungen und inneren Erlebnisse des Menschen haben als schöpferische Entwickelungen des Allgeistes zu gelten, der sich in seinen Gestaltungen erlebt und in der zeitlichen wie räumlichen Endlosigkeit seine Lebensfülle bewußt und immer harmonischer entfalten will. Deshalb aber ist der Mensch kein völlig unselbständiges Wesen; denn „der Gott, der mir im Busen wohnt", mein Urgrund — das bin ich selbst, zwar nicht im Sinne des bornierten Ich, wohl aber, wenn ich die tiefere Individualität, mein wahres Selbst, das

All-Ich erlebe! In dieser Weise läßt sich dem Verstande das höchste Erlebnis des religiösen Gemüts, seine Einheit mit dem Urgrunde und dem Sinne des Ganzen, in logischer Darstellung vermitteln; und gerade in ihrer Gipfelung wird Fechners Weltanschauung höchst fruchtbar für das idealistische, religiöse Gemüt, das den Sinn des allgemeinen Weltlebens erkennen möchte, um sich ihm einzuordnen.

Die sittlich-religiöse Krönung der Fechnerschen Naturphilosophie läßt sich folgendermaßen beschreiben: Es ist ein Allgeist, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich gegenüber, sondern in sich eingeordnet hat. Also steht der Mensch dem höchsten Wesen nicht äußerlich gegenüber, sondern ist ihm eingetan. Und nicht bloß den Menschen, alle Dinge hegt der Allgeist in sich, alle haben sie teil an seinem Bewußtsein und bilden darin besondere Einheiten. Folglich gibt es nichts absolut Bewußtloses, keine brutale Physis. Die Welt zwischen den Menschen ist nicht finster und nicht stumm; sondern der Allgeist sieht mit dem Licht und hört mit dem Schalle seiner Welt alles, was in ihr geschieht; und über allem, was er in solchem Sehen und Hören vor seinen Geschöpfen voraus hat, bauen sich auch höhere Gedanken in ihm.

Wir Menschen haben uns zu bescheiden, nicht die Krone der ganzen Schöpfung, sondern nur im Erdreiche die wertvollsten Organismen zu sein. Erhebend aber wirkt die Erkenntnis, daß wir uns zusammenschließen zum höheren Organismus Menschheit, daß wir mit allem irdischen Leben ein noch höheres, reicheres System, den Erdgeist bilden, und daß in solcher Einfügung in immer Höheres, in solchem Stufenbau, der Mensch und jedes Sonderwesen am Allgeist, an seinen Gedanken, Gefühlen und Taten, innigsten Anteil nehmen und darin pulsieren kann. „Excelsior" heißt unser Beruf. Alle Grenzen der einzelnen Geistwesen sind im allgemeinen Bewußtsein überwunden; was in der Enge des Sonderbewußtseins sich von anderen Wesen und vom höheren Leben geschieden vorkommt, ist lediglich davon

unterschieden. Der Allgeist nämlich unterscheidet in seiner umfassenden Einheit voneinander, was aus ihm besondert ist.

Fragen wir aber, weshalb die ewige Einheit überhaupt Besonderungen in sich schöpft, so möchte ich mit folgender Vermutung antworten. Bei Gelegenheit des „ontologischen Beweises" habe ich darauf hingewiesen, daß mit dem Ausdrucke „da ist —" eine Besonderung gemeint ist, die innerhalb einer Einheit erlebt wird. Hieraus erhellt, daß ohne Unterscheidung innerhalb der Einheit kein Dasein möglich wäre, und daß die absolute, starre Eins soviel wie Nichts bedeuten würde. Erleben, seiner selbst bewußt werden, kann das Eine erst dadurch, daß es Besonderungen in sich hervorbringt.

So entsteht freilich jenes Verhältnis in der Welt, das wir „Übel", „böse", „Unvollkommenheit", „Sünde" nennen. Die Sonderwesen haben in sich den natürlichen Trieb, ihre Besonderung, ihr Ich zu erhalten, zu behaupten, zu pflegen, und in roher Form nimmt ihre Gier wenig Rücksicht auf andere Sonderwesen. Weil aber jeder Ichling nur relativ, nicht absolut besondert ist, drum kann er nicht völlig den Zusammenhang mit seines Gleichen und mit dem Allgeiste verlieren. Alle Besonderungen schließen sich ja zur Einheit im höchsten Wesen zusammen. So ist die Entwickelung der Sonderwesen — gleichviel ob sie es wissen und planen oder nicht — darauf gerichtet, ihre Trennungen durch Zusammenschlüsse harmonisch zu gestalten. Alles Böse ist berufen, sein eigener Henker und Totengräber zu sein. Immer mehr stellt sich der allgemeine Lebensprozeß auf das Harmonische ein, während er das Mangelhafte als Provisorium benutzt, um es fallen zu lassen, sobald das Bessere erfunden ist.

Die Entwickelung der Welt hat den denkbar höchsten Sinn: Vollkommenheit ist ihr Ziel, und was die Altgläubigen im Sinnbilde eines allweisen, allmächtigen, allgütigen Vaters oder eines Gottmenschen verehren, das ist, philosophisch formuliert, der schöpferische, sich selbst steigernde Sinn des Weltalls. In uns ihn zu erleben und immer machtvoller zu verwirklichen, ist unser

Beruf. Als Sinn unseres Menschenlebens läßt sich einfach der Idealismus bezeichnen, die tätige Hingabe an das Wahre, Schöne und Gute. Das „Himmelreich“ aber ist nichts als die Beseligung in solcher Hingabe.

„Der Mensch hat eher nicht vollkommene Seligkeit,
Als bis die Einheit hat verschluckt die Anderheit“.

Kein weichliches Verschwimmen im Allgemeinen meine ich, sondern eine Erweiterung des Sonderwesens zum All, derart, daß die Individualität doch immer gewahrt ist. Dem Individualismus soll sein Recht bleiben. Jedes Individuum mag sich als eine besondere Art betrachten, in der das Ganze, der Allgeist, sich erleben will. Verfehlen würde das Individuum seinen Beruf, wenn es die Weitung zum All verabsäumte und in der engen Besonderung stecken bliebe.

„Ach, daß wir Menschen nicht wie die Waldvögelein
Ein jeder seinen Ton mit Lust zusammen schrein!“

Aber ist nicht „die Kunst lang, das Leben kurz“?

„Und eh' man noch den halben Weg erreicht,
Muß schon ein armer Teufel sterben.“

Fechners Antwort auf die Frage, ob nicht der Tod den Faden unserer Entwickelung zum Höchsten brutal abschneide, ergibt sich aus den erörterten Weltanschauungsideen. Nach dem Gesetze von der Erhaltung des Stoffes und der Kraft kann die Entwickelung des physischen Systems, das den Träger unseres geistigen Selbst bildet, im Tode zwar sich umformen, nicht jedoch abreißen. Die materiellen Wirkungen, die unsere Leiblichkeit hervorruft, weiten sich ins Unendliche. Aus unserer Leiblichkeit hat sich schon während dieses Lebens ein System von Wirkungen entwickelt, eine Fortsetzung unserer Individualität; wächst es doch aus dieser hervor und bewahrt deren Gepräge insofern, als jeder individuelle Zug sich folgerichtig weiter spinnt. Da nun der materiellen Entwickelungsreihe eine geistige entspricht, so muß auch aus unserem bewußten Menschenleben ein Selbsterlebnis nach dem Tode hervorgehen. Aber das

neue Leben wird nicht mehr in dieselben Schranken gebannt sein, wie das vorangegangene. Die materiellen Vorgänge, die aus dieser Leiblichkeit sich entwickelt haben, finden im Organismus der Menschheit und der Erde, dann in immer höheren Systemen ihre Fortsetzung, und entsprechend weitet sich auch das Selbsterlebnis. „Wenn der Mensch stirbt, so verschwimmt sein Geist nicht wieder in dem größeren oder höheren Geiste, aus dem er erst geboren worden, sondern tritt vielmehr in eine helle bewußte Beziehung damit, und sein ganzer bisher geschöpfter geistiger Besitz wird ihm höher und klarer." „Das jenseitige Leben unserer Geister verhält sich zu dem diesseitigen ähnlich wie das Erinnerungsleben zu dem Anschauungsleben, aus dem es erwachsen ist." Nicht anders als die Anschauung nach ihrem Erlöschen in uns sich als Erinnerung in einem weiteren und höheren Reiche des menschlichen Bewußtseins wiedergebiert, wird sich der ganze diesseitige Geist des Menschen jenseits in einem weiteren und höheren Erinnerungsreiche finden.

Wohl ließe sich hier fragen: Warum muß man das diesseitige Bewußtsein zunächst verlieren, um das jenseitige zu finden? und warum erleben wir das jenseitige nicht schon jetzt, da doch seine Unterlage bereits vorhanden ist? Fechner entgegnet: „Schon beim neugeborenen Kinde konntest du fragen, warum das Bewußtsein erst mit der Geburt plötzlich und auf einmal in ihm hervorbricht, nachdem es doch schon vor der Geburt die Bedingungen dazu erzeugt hatte. Nicht anders aber bricht an der schon zuvor erzeugten Unterlage des jenseitigen Lebens plötzlich und auf einmal das Bewußtsein in der Geburt zum neuen Leben hervor, und statt der äußeren Lebensreize, die das Kind zum ersten bewußten Leben erwachen lassen, ist es der volle Umschlag dieses bewußten Lebens selbst, was hier den äußeren Lebensreiz vertritt. Der Zustand des Bewußtseins samt der unterliegenden körperlichen Tätigkeit wechselt überhaupt schon diesseits in Schlaf und Wachen periodisch zwischen Aufsteigen über eine Schwelle und Sinken unter eine Schwelle; aber das Sinken darunter ist

selbst Bedingung des nachfolgenden Darübersteigens, und je tiefer der Schlaf, so lebendiger das darauf folgende Erwachen." „Schon diesseits führt der Mensch sein Bewußtsein im Raume mit sich herum — Beweis, daß es überhaupt räumlich verlegbar ist." „In ein Schauspiel vertieft, sieht der Mensch nur, und hört nicht, was um ihn vorgeht; ein andermal hört er nur, und sieht nicht, was um ihn vorgeht."

„Das Gute und Schlimme, was vom Menschen diesseits in die Welt ausgegangen ist, und wovon er meint, daß es schon über ihn hinaus sei, wird den Mit- und Gegenwirkungen, denen es seiner Natur nach zu begegnen hat, erst im Jenseits voll begegnen, und was davon hier noch nicht sein Bewußtsein gerührt hat, dort dasselbe rühren; hiermit der Mensch selbst sich seinen künftigen Himmel oder Hölle schaffen." Die neue Lebensstufe aber soll zu weiterer Läuterung seiner Individualität gereichen. „Es wird doch für alle ein Fegefeuer sein, durch das sie hindurchzugehen haben; und wohl dem, der nicht bloß seine Taten, sondern auch seine Gedanken hier so züchtigt, daß es ihm nicht zu heiß beim dereinstigen Hindurchgehen wird." So berührt sich Fechner mit dem indischen „Karma"-Gedanken; auch mit Angelus Silesius:

„In das, Mensch, was du liebst, sollst du verwandelt werden:
Gott wirst du, liebst du Gott; und Erde, liebst du Erden."

Indem Fechner sein Gedankensystem in solcher Andacht abschließt, befriedigt er ebenso das Herz wie deu Verstand und liefert bedeutsame Beiträge zu einer neuen Religiosität, wie sie unser wissenschaftliches Zeitalter bedarf, wofern es seine äußerliche Kultur durch innerliche ergänzen und mit eigentlichem Gehalt erfüllen will. Mögen die religiösen Gemüter von Fechner lernen, wie ohne den Wurzelboden der Wissenschaft aller Idealismus haltlos in der Luft taumelt —

„Nirgends haften dann
Die unsichern Sohlen
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde."

Der Freund der Naturwissenschaft aber mag sich durch Fechner davon überzeugen lassen, daß es nicht bloß darauf ankommt,

„mit festen,
markigen Knochen
Auf der wohlbegründeten,
Dauernden Erde"

zu stehen, sondern zugleich

„Mit dem Scheitel die Sterne"

zu berühren. Jede Richtung ohne die andere ist einseitig und beengend. Vereinigt aber bilden sie eine Weltanschauung, die unser Selbst erhöht, erweitert, beseligt und zum Sinn des Lebens leitet.

Bruno Wille: Offenbarungen des Wachholderbaums. Roman eines Allsehers. Buchschmuck von Fidus. Zwei Bände. Drittes Tausend. Verlag Eugen Diederichs in Leipzig.

Über dies Buch sagt Prof. Friedrich Paulsen (Berlin) in der „Vossischen Zeitung“: Es ist ein eigenartiges, man wird sagen dürfen einzigartiges Buch; Romane, Lebenserinnerungen, philosophische Dialoge, spekulative Reflexionen, Traumbilder, endlich Gedichte, Gedichte von wunderbarer Stimmungskraft und Gewalt der Sprache, alles dies ist hier zu einem erstaunlichen Ganzen verwoben. Der Inhalt ist ein philosophisches Drama; es handelt sich um den Kampf und Sieg einer Menschenseele, um ihre Erlösung aus den Banden enger Lebensansicht, schwerer innerer Unruhe und niederdrückenden Leidens zu freiem, hohem Selbstbesitz und beseligender Ewigkeitsgewißheit. Th. Storm hat nicht mit größerer Sicherheit und Kraft den Leser die Enthüllung eines furchtbaren Geheimnisses vom ersten Aufdämmern bis zur vollendeten Gewißheit miterleben lassen, als es hier geschieht. Und ein anderes erinnert mich an den Dichter meiner Heimat: die vollendete Meisterschaft, womit Natur, Boden und Menschenschicksal zur Einheit verpflochten sind. Der Boden, auf dem diese Geschichte spielt, ist die Mark; die schwermütige Seele der märkischen Landschaft ist nie so rein in poetisch-musikalische Stimmung umgesetzt als in diesen Schilderungen und Gedichten. Kant sagt einmal: er habe die Philosophie in die Gesellschaft der Mathematik bringen wollen, sie könne nicht in besserer sein. Hier ist sie in die Gesellschaft der Poesie gebracht, und ich möchte wieder sagen: sie kann nicht in besserer sein. Ich erblicke in dieser Dichtung ein Anzeichen, daß die neue Fechnersche Naturphilosophie, wie sie mit der mathematischen Naturwissenschaft in enger Beziehung steht, so auch mehr ein dauerndes Bündnis zwischen Philosophie und Poesie bedeutet, als die alte, dem Namen nach spekulative, dem Wesen nach logisch-schematische Naturphilosophie. Und so erblicke ich darin eine günstige Vorbedeutung für die idealistische Metaphysik; sie ist umgebracht worden durch den Bund der im übrigen einander feindlichen Mächte, der Wissenschaft, die die Ideen haßt, und der Kirche, die sich vor dem freien Denken fürchtet, sie wird wieder zum Leben gebracht werden durch den neuen Bund zwischen Philosophie und Poesie, den Bund, den Fechner auch in seiner Person darstellt.

Einsiedelkunst aus der Kiefernhaide. Gedichte von **Bruno Wille.** Verlag von Schuster und Löffler, Berlin.

Preis M. 1.50.

Werke von Fechner und verwandte Schriften.

G. Th. Fechner: Zend-Avesta oder **Über die Dinge des Himmels und Jenseits.** Vom Standpunkte der Naturbetrachtung. Zweite Auflage, 1901, besorgt von Kurd Laßwitz.

— — **Nanna** oder **Über das Seelenleben der Pflanzen.** Dritte Auflage, 1903, mit Einleitung von Kurd Laßwitz.

— — **Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.** Fünfte Auflage.

— — **Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.** Zweite Auflage, 1905.

— — **Über das höchste Gut.** 1846.

— — **Die drei Motive und Gründe des Glaubens.** 1863.

— — **Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte der Organismen.** 1873.

— — **Elemente der Psychophysik.** Zweite Auflage, 1890.

— — **Vorschule der Ästhetik.** 1876.

— — **Kleine Schriften** von Dr. Mises. 1875.

Dr. Kurd Laßwitz: G. Th. Fechner. Zweite Auflage, 1904.

Wilh. Bölsche: Hinter der Weltstadt. Friedrichshagener Gedanken zur ästhetischen Kultur. 6. Tausend. 1905.

Willy Pastor: Lebensgeschichte der Erde. 3. Tausend.

Wilh. Bölsche: Gedanken zu Natur und Kunst. Zweite Auflage. Dresden, 1904.

Willy Pastor: Im Geiste Fechners. Naturwissenschaftliche Essays. Berlin, 1901.

Dr. Bruno Wille: Goethes Wort **„Materie nie ohne Geist“.**

— — **Die Christusmythe als monistische Weltanschauung.** Ein Wort zur Verständigung zwischen Religion und Wissenschaft.

— — **Offenbarungen des Wachholderbaums.** Roman eines Allsehers. Drittes Tausend.

Verlag von **Johann Ambrosius Barth** in Leipzig.

Soeben erschien:

Im Grenzlande.

Aufsätze über Sachen des Glaubens.

Von **Dr. P. J. Möbius,**
Nervenarzt in Leipzig.

XII, 248 Seiten, mit Fechners Bildnis, 1905. ℳ 3.—, geb. ℳ 4.50.
Bildet Band VI der „Ausgewählten Werke“.

„Im Grenzlande“ bedeutet das Reich der Metaphysik, das Reich, das auch der große Brite meint, wenn er seinen Hamlet sagen läßt: „Es gibt mehr Ding' im Himmel und auf Erden, als Eure Schulweisheit sich träumen läßt.“ In dies „Grenzland“ versetzt uns M. mit der vorliegenden Zusammenstellung von sechs seiner klassischen Abhandlungen: Über die drei Wege des Denkens (1891). — Drei Gespräche über Religion (1896). — Über die Veredelung des Menschen (1898). — Drei Gespräche über Metaphysik (1901). — Über den Zweck des Lebens (1904). — Über den Anthropomorphismus (1904).

Über diese Abhandlungen, denen das Bild von Gustav Theodor Fechner, dem Verfasser des Zend-Avesta „sozusagen als Panier“, als Flaggenzeichen vorausgeschickt ist, unter welchem M.s Ware segelt, hier ein Wort der Kritik zu äußern, erscheint Ref. nicht bloß überflüssig, sondern subjektiv und objektiv nicht einmal am Platze. . . .

Bei der Lektüre oder besser beim Studium des vorliegenden Bandes VI wird der denkende Leser von Genuß zu Genuß, von Befriedigung zu Befriedigung schreiten und mit M. im Geiste sich in jenen höheren lichten Regionen bewegen, wo irdische Misere uns nicht erreichen kann. Pagel.

Stachyologie.

Weitere vermischte Aufsätze.

Von **Dr. P. J. Möbius.**

VIII, 219 Seiten, 1901. ℳ 4.80, geb. ℳ 6.—.

Diese „Ährenlese“ (σταχύς = Ähre) setzt sich aus folgenden Aufsätzen zusammen: Drei Gespräche über Metaphysik. Drei Gespräche über Religion. Psychiatrie und Literaturgeschichte. Über J. J. Rousseaus Jugend. Goethe und W. A. Freund. Über die Heilung des Orest. Über das Studium der Talente. Über die Vererbung künstlerischer Talente. Über einige Unterschiede der Geschlechter. Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes. Über Entartung. Über Mäßigkeit und Enthaltsamkeit.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.




UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 05986 7369

